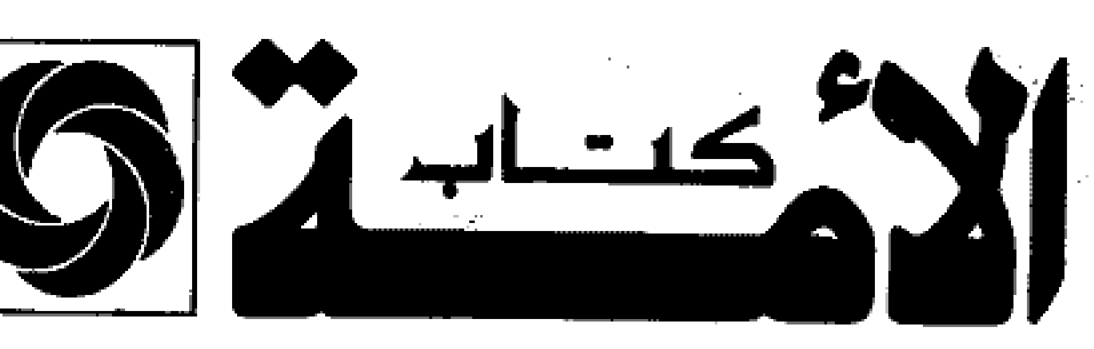


سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر

العدد : ٥٠ ذو القعدة ١٤١٦هـ السنة الخامسة عشرة

التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون

الدكتور عبدالحليم عويس






مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



بسم الله الرحمن الرحيم

التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون



الطبعة الأولى

ذو القعدة ١٤١٦هـ

آزار (مارس) - نيسان (أبريل) ١٩٩٦م

٣٠١

عبد الحليم عويس

التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون / تأليف عبد الحليم عويس ـ الدوحة : وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، ١٩٩٦.

١٤٤ص، ٢٠ سم ـ (كتاب الأمة، ٥٠)

إيداع : ١٢٨ / ١٩٩٦

الرقم الدولي (ردمك) : ٧ـ ٣٩ـ ٢٣ـ ٩٩٩٢١

أ. العنوان ب. سلسلة

ما ينشر في هذه السلسلة يعبر عن رأي مؤلفيها





صدر منه :

- مشكلات في طريق الحياة الإسلامية

« طبعة ثالثة » - الشيخ محمد الغزالي

- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف

« طبعة ثالثة » - الدكتور يوسف القرضاوي

- العسكرية العربية الإسلامية

« طبعة ثالثة » - اللواء الركن محمود شيت خطاب

- حول إعادة تشكيل العقل المسلم

« طبعة ثالثة » - الدكتور عماد الدين خليل

- الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري

« طبعة ثالثة » - الدكتور محمود حمدي زقزوق

- المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري

« طبعة ثالثة » - الدكتور محسن عبد الحميد

- الحرمان والتخلف في ديار المسلمين

« طبعة ثالثة+طبعة إنجليزية » - الدكتور نبيل صبحي الطويل

- نظرات في مسيرة العمل الإسلامي

« طبعة ثانية » - عمر عبيد حسنه

- أدب الاختلاف في الإسلام

« طبعة ثانية » - الدكتور طه جابر فياض العلواني





- التـــــراث والمعـــــــاصـــــــرة

« طبعة ثانية » - الدكتور أكرم ضياء العمري

- مشكلات الشباب : الحلول المطروحة والحل الإسلامي

« طبعة ثانية » - الدكتور عباس محجوب

- المسلمون في السنغال ـ معالم الحاضر وآفاق المستقبل

« طبعة أولى » - عبد القادر محمد سيلا

- البنـــــوك الإســـــلامـــيـــــة

« طبعة أولى » - الدكتور جمال الدين عطية

- مـــــدخـــــل إلى الأدب الإســـــلامـي

« طبعة أولى » - الدكتور نجيب الكيلاني

- المخـــدرات مـن القلق إلـى الاستـعــــبـاد

« طبعة أولى » - الدكتور محمد محمود الهواري

- الفـــكر المنـــهـجي عنــــد المحدثين

« طبعة أولى » - الدكتور همام عبد الرحيم سعيد

- فــقـــه الدعـــوة مـــلامح وآفـــاق في حـــوار

الجزء الأول والثاني «طبعة أولى» + طبعة خاصة بمصر ـ الأستاذ عمر عبيد حسنه

- قضية التخلف العلمي والتقني في العالم الإسلامي المعاصر

« طبعة أولى » - الدكتور زغلول راغب النجار





- دراســــة فـي البنـاء الحـــضــــاري

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور محمود محمد سفر

- في فــقه التدين فــــهمـاً وتـــــنزيـــلاً

الجزء الأول والثاني «الطبعة الأولى»+طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور عبدالمجيد النجار

- في الاقتصاد الإسلامي (المرتكزات ـ التوزيع ـ الاستثمار ـ النظام المالي)

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور رفعت السيد العوضي

- النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية ـ دراسة مقارنة

«طبعة أولى»+طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور محمد أحمد مفتي والدكتور سامي صالح الوكيل

- أزمـتنا الحضـارية في ضـوء سنة الله في الخلق

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور أحمد محمد كنعان

- المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور عبد العظيم محمود الديب

- مـقـالات في الدعـوة والإعـلام الإسـلامي

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ نخبة من المفكرين والكتاب

- مقومات الشخصية المسلمة أو الإنسان الصالح

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور ماجد عرسان الكيلاني

- إخراج الأمة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور ماجد عرسان الكيلاني





- الصحوة الإسلامية في الأندلس

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور علي المنتصر الكتاني

- اليهود والتحالف مع الأقوياء

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور نعمان عبد الرزاق السامرائي

- الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الأستاذ منصور زويد المطيري

- النظم التعليمية عند المحدثين

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الأستاذ المكي أقلاينة

- العقل العربي وإعادة التشكيل

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور عبد الرحمن الطريري

- إنفاق العفو في الإسلام بين النظرية والتطبيق

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور يوسف إبراهيم يوسف

- أسباب ورود الحديث

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور محمد رأفت سعيد

- في الغزو الفكري

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح

- قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي (الجزء الأول)+(الجزء الثاني)

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور أكرم ضياء العمري





- فقه تغيير المنكر

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر ـ الدكتور محمد توفيق محمد سعد

- في شرف العربية

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر ، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور إبراهيم السامرائي

- المنهج النبوي والتغيير الحضاري

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الأستاذ برغوث عبد العزيز بن مبارك

- الإسلام وصراع الحضارات

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور أحمد القديدي

- رؤية إسلامية في قضايا معاصرة

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور عماد الدين خليل

- المستقبل للإسلام

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور أحمد علي الإمام

- التوحيد والوساطة في التربية الدعوية (الجزء الأول)+(الجزء الثاني)

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الأستاذ فريد الأنصاري

- الإسلام وهموم الناس

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب ـ الأستاذ أحمد عبادي



قال تعالى :

﴿ أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (٩) ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَىٰ أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ ﴾

(الروم: ٩ – ١٠)

تقـــــديم

بقلم : عمـر عبيـد حسنـــه

الحمد لله، الذي أورث الأمة الإسلامية النبوة والكتاب، واصطفاها لوراثة الثقافة، والحضارة الإنسانية، وختم بها النُّبوات، فانتهت إلى كتابها أصول الرسالات السماوية، وانتهى إليها التاريخ البشري، قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ (فاطر:٣٢).. وجعلها أمة وسطاً، وناط بها حمل الرسالة السماوية، وأداء أمانة البلاغ المبين، فكانت وظيفتها الشهادة على الناس، وتصويب مسيرتهم، وقيادتهم إلى الخير، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة:١٤٣)، وقال: ﴿قُلْ إِنِّي لَن يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا ﴿٢٢﴾ إِلَّا بَلَاغًا مِّنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ ...﴾ (الجن:٢٢-٢٣).. وكان سبيلها واضحاً، بسبب من عصمة الوحي، وهداياته إلى التبصر بأحوال الأمم السابقة، وما خضعت له من سنن وقوانين، فتأخذ حذرَها، وتحقق الوقاية الحضارية،

قال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾ (يوسف:١٠٨).. وقال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران:١٣٧-١٣٨).

والصلاة والسلام على المبعوث للناس كافة، بشيراً ونذيراً، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (سبأ:٢٨)، الذي يقف على خط النهاية من الرسل، وقمة التجربة البشرية، من لدن آدم عليه السلام، حيث اختتمت بالإسلام رسالات السماء، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ (آل عمران:١٩)، واكتمل للبشرية دينها، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (المائدة:٣).. كما اجتمعت لشخصه ﷺ جميع كمالات الأنبياء، فتمخضت رسالته، لإلحاق الرحمة بالبشرية جميعها، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء:١٠٧).

وبعد:

فهذا كتاب الأمة الخمسون: (التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون رحمه الله) للدكتور عبد الحليم عويس، في سلسلة كتاب الأمة، التي يصدرها مركز البحوث والدراسات، بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، في دولة قطر، مساهمة في تحقيق الوعي الحضاري، والتحصين

الثقافي، ومحاولة إعادة البناء، وإحياء وعي الأمة الإسلامية، ومسؤوليتها تجاه نفسها والإنسانية، واستيعاب التجربة التاريخية، وإشعارها بأهمية التوغل في التاريخ، والسير في الأرض، والنظر في العواقب والمآلات، وإدراك السنن والقوانين الاجتماعية، التي تحكم الحياة والأحياء، مستمسكة بهدايات الوحي، ومعايير الكتاب والسنة، حيث أعطى الله سبحانه وتعالى كل شيء خَلْقَه ثم هدى هذا الخَلْق.. وتلك الهداية هي هذه السنن، التي تمثل أقدار الله الغلابة، التي لا تتبدل، ولا تتحول، ولا تُخترق، إلا بالمعجزات والخوارق، عندما يشاؤها الذي خلقها، وأودع في كل شيء قَدَرَهُ، وقوانين حركته الداخلية، وتوازنه، وانسجامه مع سائر المخلوقات في حركته الخارجية.. ولعلنا نقول هنا: إن خرق السنن والأسباب، من الله بالمعجزات، دليل على اطرادها، وعجز الإنسان عن خرقها.

ولن يتأتى للأمة المسلمة استئناف النهوض، ومعاودة استثمار طاقاتها الروحية والمادية، ما لم تفتش عن نفسها من جديد في كتاب الله، وسنة نبيه ﷺ، وتُحسن التعامل مع معارف الوحي، وتقوِّم الواقع بها، فتنظر إلى الواقع من خلال قيم الكتاب والسنة، وتتأمل في الكتاب والسنة، وتبصر الحلول وكيفيات التنزيل، ووضع البرامج والخطط، من خلال معاناة الواقع وحاجاته، وتستوعب التجربة التاريخية، وتدرك حركتها وسنّتها الاجتماعية -إن صح التعبير- فتصبح قادرة على مغالبة قَدَر بقَدَر، والفرار من قَدَر إلى قَدَر.. تدرك الأسباب والمقدمات، فتحسن التعامل معها، وتُحسن توجيهها، والمداخلة في مسارها، وبذلك تتخلص من أسر النتائج



والآثار المترتبة، فتفيد من خلاصة التجارب، التي كان محلها التاريخ والفعل البشري.. فتكون بداياتها، هي نهايات الآخرين.. تتحول مما يملكها إلى ما تملكه، فتتحقق بالرؤية الإسلامية السليمة، التي تحميها من العُقم الفلسفي، والعبث السياسي، والتضليل الثقافي.

ونُسارع إلى القول: إن من المنطلقات الأساس، التي لابد من التوقف عندها، وتحرير القول فيها، مما يسمح به المجال، هو أن الأمة المسلمة دون غيرها من سائر الأمم والحضارات الأخرى، تمتلك النص الإلهي الصحيح، الوارد بالتواتر، الذي يفيد علم اليقين، كما أنها تمتلك البيان النبوي المعصوم، الذي تحقق له من شروط وضوابط النقل، والتوثيق، والتحقيق، والحفظ، ما لم يتحقق لغيره، حتى في أرقى العصور المعلوماتية، إضافة إلى ما يمتاز به أيضًا، من تحويله من نظر إلى واقع، ومن فلسفة إلى ممارسة، ومن فكر إلى فعل، وتنزيله على واقع الناس، في مرحلة السيرة النبوية، حيث تسديد وتصويب الوحي، وفي مرحلة الخلافة الراشدة، حيث امتداد التنزيل والفعل البشري بعد توقف الوحي، تأييداً وتسديداً.

ومعرفة الوحي هذه، التي يمتلكها المسلمون اليوم، من نَص، وبيان، وتطبيق، وتجسيد في الواقع، والتي اتسمت بشمولية كاملة، تعتبر منهج العمل، ودليل التعامل مع الحياة، أي البوصلة التي تحدد الاتجاهات من جانب، كما تعتبر المعيار، وأداة التقويم، ومركز الرؤية، لمدى صوابية وسلامة الفعل، والاجتهاد البشري، من جانب آخر.



كما أنها تمتاز بالخلود، كما أشرنا في أكثر من موقع، الذي يعني تجردها عن حدود وقيود الزمان والمكان، والمناسبة، أو أسباب النزول بالنسبة للنص القرآني، وأسباب الورود بالنسبة للنص الحديثي.. وهذا التجرد أو هذا الخلود ،هو الذي يمنح القدرة على تعدية الرؤية، والامتداد بها، وبلوغ آفاق كل زمان ومكان، وتقويم سلوك كل المجتمعات، والارتقاء والانطلاق بها، من الحالة التي هي عليها، شريطة انضباط تلك الرؤية بالمصدرية في الكتاب والسنة والسيرة، والمرجعية بفهم القرون المشهود لها بالخيرية.

إن هذا التحرر، أو التجريد للنص من ظرفية الزمان والمكان والمناسبة، يمكّن من توليد الأحكام والحلول الشرعية، وتحقيق الاستجابة، لمعالجة الواقع، شريطة ألا يعود بالنقض أو الإلغاء للبيان النبوي المعصوم.. ولا أرى أننا بحاجة إلى إعادة التذكير والتحذير مما حذر منه الرسول ﷺ، من حالات التخاذل والاسترخاء، والخروج من الواقع وفقه المعركة، والاتكاء على الأرائك، والقعود مع الخوالف، والرسم بالفراغ، والتحلل من التكاليف، والضوابط الشرعية، حيث تتكرر مقولة: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حرامًا حرّمناه...

ومحاولة إسقاط السنة، أحد مصدري الإسلام، بحجة أن ما ورد من البيان والتنزيل النبوي بعمومه، لا يتعدى حدود الظنية في الدلالة، التي يجوز تجاوزها، وعدم الأخذ بها، ومن ثم الاقتصار على القرآن، حتى وصل الأمر ببعض دعاة المعرفيات الجديدة، إلى القول بجواز ردّ كل



الأحاديث لأنها ظنية، والاقتصار على كتاب الله.. وهكذا يراد للأمة اليوم أن تلغي حديث المعصوم، الذي توافرت له شروط النقل والتوثيق، من الناحية الفنية، والغيرة والإخلاص من الناحية الدينية، وتقبل كلام، واجتهادات، ومعارف، وفلسفات البشر، الذي لا عصمة لهم، ولا اهتمام بهم.

وهنا حقيقة قد يكون من المفيد الإشارة إليها، والتأكيد عليها، لأنها تشكل منطلقًا مهمًا في البناء المعرفي، وهي أن ما يَرِدنا عن طريق الوحي، يُشكل حقيقةً، سواء نظرنا إلى ذلك من حيث المصدرية، وووروده عن المعصوم، أو نظرنا لذلك من خلال ما توفر له، من شروط وضوابط النقل... وأن ما يردنا عن غير طريق الوحي.. هو مجرد معارف، ومعلومات، تحتمل الخطأ والصواب، ويبقى ذلك ملازمًا لها، فهي دائمًا قابلة للفحص والاختبار، والقبول والرد والنقض، على عكس حقائق معرفة الوحي، حتى إن بعض العلماء رأى قصر مصطلح العلم عليه دون غيره، وأن ما وراء ذلك لا يخرج عن كونه معرفة قابلة للنقض والتعديل، لم ترق إلى مستوى العلم.

ولعل القضية التي لا تزال بحاجة إلى التأكيد والتأصيل: أن معرفة الوحي في الكتاب، والسنة، والسيرة العملية، وضعت الأصول والمعالم، وحددت المقاصد الأساسية لجميع جوانب الحياة، أو بمعنى آخر: غطت جميع مجالات الحياة، ولم تقتصر في ذلك على الجانب المعرفي، والرؤية النظرية التصورية، على أهمية ذلك وضرورته، لأن الفكر دليل الفعل، ومصباح الطريق، وإنما جاءت بالفكر والفعل، بالإيمان والعمل، بل اعتبرت



عدم التطبيق والعمل من خوارم الإيمان، ونواقض التصديق، واستصحبت تاريخ التجربة البشرية، من لدن آدم، وحتى انتهى التاريخ إلى الرسالة الخاتمة، كوعاء بشري، وميدان تطبيق لاطراد السنن، كلما توفرت مقدماتها، غير مكتفية بتاريخ وحركة أمة الرسالة الخاتمة، التي لا تخرج عن كونها حلقة في السلسلة، أو في المسألة الاجتماعية.

نعود إلى القول: بأن معرفة الوحي غطّت جميع جوانب الحياة ومجالاتها، مؤيدة بالبراهين والأدلة العملية الميدانية، من حياة الأمم السابقة، على اطرادها، وخضوع الأمم لسننها وقوانينها، في السقوط والنهوض.. وقدمت النماذج والعينات التطبيقية في شتى المجالات.. قدّمت خلاصة التجربة المخبرية، إذا اعتبرنا التاريخ هو مختبر العلوم الاجتماعية والإنسانية واطراد السنن، وشاهد الفعل البشري، ليعتبر المسلم، فينطلق للتعامل مع المعارف اليقينة، والنتائج المحسومة، اختصاراً للجهود والأعمار.

قدّمت نماذج لنهوض الأمم، وعلّلت أسباب النهوض، وقدمت نماذج لعوارض النهوض وأمراضه، وبيّنت طريق السقوط، والانقراض الحضاري.. قدمت نماذج للطغيان والظلم السياسي: فرعون وجنوده، وحمت المسلم من السقوط على أقدام الظلمة، فبيّنت مآله وعواقبه.. وقدّمت نماذج للطغيان والظلم الاقتصادي: قارون ومَن على شاكلته، وبيّنت إغراءاته وأسباب سقوطه.. وقدّمت نماذج للظلم والطغيان الاجتماعي، والمصير الذي انتهى إليه.. قدّمت نماذج للترف، والبَطَر، والكِبْر، وسائر الأمراض والأوبئة الاجتماعية، المؤذنة بالخراب والتدمير.



ربطت السنن المادية بالسنن النفسية، وبيّنت مدى التلازم والتأثير والتأثر بينها، بحيث قد تكون الأولى نتيجة للثانية.

قدّمت نماذج على مستوى الفرد، والجماعة، والملأ، والقوم، والأتباع والمتبوعين.. قدّمت نماذج للمرأة المؤمنة والزوج الكافر، وللزوج المؤمن والمرأة الكافرة، وللأب المؤمن والابن الكافر، والابن المؤمن والأب الكافر، وهكذا.. قدمت نماذج للكفر والإيمان، والعلاقة الجدلية بينهما.. قدمت نماذج لكيفية التعامل مع الهزائم والانتصارات، والاستبداد السياسي، والظلم الاجتماعي، لتكون معرفة الوحي دليل المسلم للتعامل مع الحياة، وامتلاك ملكة الفرقان، وتقدير المواقف، وقراءة الاحتمالات، ورؤية المستقبليات -من خلال اطراد السنن- واعتبار الماضي مقدمة الحاضر، والحاضر مقدمة المستقبل، حتى يمكن القول: بأن معرفة الوحي امتدت إلى التبصير بالمستقبل، وبما ستصير إليه الأمور، إذا لم نستدرك الأمر في الحاضر.

ولعلي أرى فيما اصطلح على تسميته: «أحاديث الفتن»، أنها تشكل رؤية مستقبلية، لابد من دراستها.. فمثلاً عندما يقول الرسول ﷺ: **«بادروا بالأعمال فتنًا كقطع الليل المظلم، يصبح الرجلُ مؤمنًا، ويُمسي كافراً، ويُمسي مؤمنًا، ويُصبح كافراً، يبيع أحدُهم دينَه بعَرَضٍ من الدنيا قليل»** (رواه أحمد، ومسلم، والترمذي، عن أبي هريرة)، أليس ذلك رؤية علاجية لمواجهة الفتن، وحالة التلقي بالألسنة، وتعطيل التفكير، وانكماش السنن، وانتشار البدع، وشيوع القيل والقال، وأن المواجهة





تكون بالعمل الصالح، الذي يكشف فساد القول، ويحمي الأمة من امتداده، واستنزاف طاقاتها بالقيل والقال، حيث العلم الذي لا ينفع؟!

وعندما يقول ﷺ : **«يا معشرَ المهاجرين، خصال خمس، إذا ابتليتم بهن، وأعوذ بالله أن تدركوهنَّ: لم تظهر الفاحشةُ في قومٍ قطُّ، حتى يُعلنوا بها، إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع، التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مَضوا.. ولم ينقصوا المكيال والميزان، إلا أُخذوا بالسنين، وشدة المؤنة، وجَوْر السلطان عليهم.. ولم يَمنعوا زكاةَ أموالهم، إلا مُنعوا القَطْرَ من السماء، ولولا البهائم لم يُمطَروا.. ولم ينقضوا عهدَ الله، وعهدَ رسوله، إلا سلَّط الله عليهم عدواً من غيرهم، فأخذوا بعض ما كان في أيديهم.. وما لم تحكم أئمتهم بكتاب الله عز وجل، ويتحروا فيما أنزل الله، إلا جعل اللهُ بأسَهم بينهم»** (رواه ابن ماجه، والحاكم عن ابن عمر)، أليس ذلك دعوة إلى التحذير من ظهور الفواحش، وما تورثه من الخلل الاجتماعي، وما يترتب عليها من آثار سلبية، ليكون المسلمون على حذر من شيوعها، وأهمية محاصرتها؟!

وعندما يقول الرسول ﷺ : **«إن بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة، وإن أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار، إلا واحدة، وهي الجماعة»** (رواه ابن ماجه عن أنس).. وفي رواية: **«ما أنا عليه وأصحابي»**،

أليس ذلك دعوة إلى الاستمساك بالكتاب والسنة، واعتمادها سبيل النجاة، والقيام بالمراجعة الكاملة، على المستويات المتعددة، والنظر في مدى انطباق أعمالنا على متطلبات الكتاب والسنة، وعدم الاستسلام



للافتراق، والتحول من العزيمة على العمل بالكتاب والسنة، إلى فرز الناس إلى فرق ناجية، وفرق في النار، وزيادة اشعال الفتن بدل سبيل معالجتها، وإطفائها بالسنن؟!

وهكذا نرى أن أحاديث الفتن، هي في الحقيقة رؤى مستقبلية، تدفع للمداخلة في الحركة التاريخية، ودفع قَدَر بقَدَر، والاستعداد لكيفية التعامل معها، وإلا ما معنى وجدوى ورود أحاديث الفتن، والتحذيرات المستقبلية، مما يمكن أن تصير إليه الأمور؟! وما هو موقف المسلم، إذا لم يمتلك مدافعة قَدَر بقَدَر، ويستلم زمام المبادرة في الحيلولة دون الفتن، وكيفية التعامل معها حال وقوعها؟!

ما الفائدة من أحاديث الفتن، إذا لم تُدرك أبعادها على أنها إشارات مستقبلية، لابد أن نأخذ حذرنا تجاهها، ونعد لها ما استطعنا؟

إن سنن السقوط والنهوض، أو القوانين التي تخضع لها مجتمعات البشر، لم تقتصر في معرفة الوحي على قراءة الماضي، أو استيعاب الحاضر فحسب، وإنما تجاوزت حدود المنظور إلى تقديم رؤى مستقبلية، تسبق الزمن، لنُحسن الإعداد، والاستعداد، للتعامل معه.

ولعلنا نقول: إن أقدار التدين في صعود وهبوط، على مستوى الأفراد، والدول، والأمم، وإن السقوط والنهوض منوط إلى حد بعيد بهذه الأقدار، صعوداً وهبوطاً، وبمدى إدراك شمولية معرفة الوحي وفاعليتها، وتغطيتها لجميع مجالات الحياة، والقدرة على الامتداد بها، صوب تعليل الحاضر، وقراءة المستقبل.



وقد تكون المشكلة كل المشكلة اليوم، في توهين وزحزحة وإسقاط معرفة الوحي من النظام المعرفي، أو انحسارها في معاهدنا، ومدارسنا، وجامعاتنا، ومراكز بحوثنا، وأذهاننا، وعدم فاعليتها، والتوهم بأنها مناقضة للعلم والموضوعية، ومتعلقة بالخوارق والغيبيات، والأوهام، التي تكتفي بالتفسير السطحي، وتقصي العقل عن التعليل، وتضع له القيود المسبقة، أو المعلومة المسبقة، التي لا يمكنه التحرك إلا من خلالها، والادعاء بأن الاجتماع البشري، والوجود بشكل أعم، فيما ذهبت إليه سائر العلوم الإنسانية، محكوم بقوانين تسيره من داخله، وتتحكم بحركته، ولا سلطان عليه لجهة خارجة عنه، لنفي صلة الكون بخالقه ومُسيِّره، ونفي المعارف الواردة من طريق الوحي، وتحييدها عن واقع الحياة أو إلغائها!!

والحقيقة التي لا شك فيها: أن الكون لم يخلق عبثًا ومصادفة -ولعل قوانينه الداخلية دليل انتفاء المصادفة- وإنما خضع لنظام وقانون يحكم حركته، وسنن تنتظم سيره، وأنه لا يمكن التعامل معه، وحسن تسخيره، بعيداً عن اكتشاف تلك السنن، التي تمكّن من تفسير الحركة، وتقدير النتائج، لكن ذلك التفسير للظواهر الكونية والاجتماعية، وقراءة حركتها، لا يعني غاية التعليل المطلوب، وإنما يبقى قراءة بتراء، إذا لم تتجاوز إلى اكتشاف العلة في الخلق، وأن وراء هذا التنظيم أو القانون الحاكم للحركة، منظم أعطى كُلَّ شيء خَلْقَه ثم هدى، ذلك أن علمنا يقتصر على قراءة هذه القوانين، دون معرفة ناموس الخلق، الذي يشكل، لا أقول نصف الحقيقة في التعليل، وإنما أساس الحقيقة.

ومحاولة إلغاء المعارف المسبقة، باعتبارها قيوداً للعقل، تحول بينه وبين الطلاقة في التفكير والتعليل والاكتشاف، قد تستهوي الإنسان ابتداءً،



لرغبة التمرد الكامنة فيه، لكنها لا تصمد في الحقيقة، ذلك أنه لا يمكن أن تتم أية من العمليات التفكيرية دون محرِّضات، وأسباب، واستقراء، ومسبقات سلبية أو إيجابية، ومشاهدات.. حتى خطرات القلوب، ولمحات العقول، إنما تتحصل من مشاهدات، وآثار ومؤثرات خارجية، وإلا انفصل العقل عن محيطه وواقعه، وعجز عن النظر، والتعليل، والاستنتاج، والاستقراء.

فموضوعات التعليل مسبقات، ووسائله وأدواته مسبقات، والإنسان نفسه -أداة النظر وموضوع ومحل النظر- إذا لم تتوفر له معارف يقينية، وثوابت سليمة، تحمي عقله ولا تناقضه، وتوجهه، وتشكل له معايير التقويم، وضوابط المنهج، ومرجعية الفهم، وتحقيق الاطمئنان إلى الصواب، فكيف سيكون حاله واستقراره، خاصة وأنه -كما أسلفنا- محل الدراسة وأداتها، وعلى الأخص في الدراسات الاجتماعية والإنسانية؟!

من هنا ندرك أهمية معرفة الوحي اليقينية في تحقيق النهوض، وتوفير الطاقة، والحماية من السقوط، وإطلاق العقل للنظر والتدبر، وتحقيق الاعتبار، الذي يعني امتلاك القدرة، ومعرفة سُبُل العُبور السليم من الماضي إلى المستقبل.. وندرك كيف أن الإسلام ألغى الآبائية والمسبقات، التي لا تُبنى على حقائق وعلم صحيح، لتخليص الإنسان من قيد الخرافة، والتحول إلى الحقيقة، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ (البقرة:١٧٠).

وندرك الحِكْمة من القصص القرآني، الذي يُشكِّل بالنسبة لنا تجربة تاريخية غنية، ومختبراً لنفاذ السنن واطرادها، ومصدراً مهمّاً لعلم الاجتماع البشري، والقوانين التي تحكمه، ونتعامل مع نتائج وخلاصات يقينية، أشبه بنتائج التجارب في العلوم المادية، وأشبه بالمعادلات الصارمة الدقة في العلوم الرياضية والفيزيائية...

لكن المشكلة الحقيقية: أننا اليوم دون مستوى الإفادة من قيم الكتاب والسنة، وتحقيق خلودها فعلاً في الحياة والواقع.. دون سوية التراث الإسلامي أيضًا، الذي هو محاولات واجتهادات بشرية، لتحويل القيم والمبادئ إلى خطط وبرامج.. تحويل الفكر إلى فعل.. تنزيل معرفة الوحي على واقع الناس، وتجسيدها في حياتهم، بما نسميه: «الحركة التاريخية» بمدلولها الثقافي.. وهذا الفعل التاريخي، قد يخطئ في التعامل مع معرفة الوحي، وقد يصيب، وهو في كلا الحالين يمنح العبرة.. والعبرة بمعناها الأخص، الذي يعني لغة واصطلاحًا: المعرفة التي تمكننا من العبور إلى المستقبل بشكل صحيح، مستصحبين تجارب الماضي في الخطأ والصواب، في النجاح والفشل، ذلك أن العاجز عن استيعاب التراث، واستشراف الماضي، سوف يعيش متخاذلاً وعاجزاً عن تحقيق العبرة التي تقود إلى العبور السليم، واستشراف المستقبل.

وفي تقديري، ان الإنجاز الحضاري، أو أي مشروع للنهوض، لابد أن يأخذ في اعتباره الأبعاد الثلاثة المطلوبة كمرتكزات لهذا الإنجاز: استشراف الماضي، الأمر الذي يعني استيعاب مسيرة التراث، واستلهامه، وتقويمه، من خلال قيم الوحي في الكتاب والسنة، واعتماده مصدر عبرة،



ومخبر تجربة، وليس مصدراً للتشريع، لأن مصدر التشريع والتقويم والمعايرة، نصوص الكتاب، وصحيح السنة.. واستيعاب الحاضر، والسنن التي حكمت تكوينه وتشكيله، وموقعه من مسيرة الماضي (التراث).. ورؤية المستقبل، أو استشراف المستقبل، واستلهام التراث، تعني قدرتنا على جعل التراث يجيب عن أسئلة الحاضر، ويمكننا من رؤية المستقبل.. وأي مشروع نهضوي لا يأخذ هذه الأبعاد المتلازمة بعين الاعتبار، محكوم عليه بالفشل، والله أعلم، لذا أعتقد أن اتهام العاملين للإسلام، بأنهم ماضويين، أو محولين رؤوسهم للماضي، أو أن الماضي هو بديل المستقبل بالنسبة لهم، قول محل نظر، لأن الذي يستوعب الماضي حقيقة، يدرك الحاضر، ويرى المستقبل، والذي لا يحقق ذلك هو دون سوية الماضي، أو دون سوية التراث بشكل أخص.

وقد تكون المشكلة في الحقيقة، بعد حقب من التخلف، بسبب التخاذل الثقافي، والجمود العقلي، والتقليد الجماعي، وإلغاء الاجتهاد، ومحاصرة الخلود في النص الإلهي، تحت شتى المعاذير والمسوغات: أننا بدأنا نتعرف على تراثنا وأعلامنا، ونقرأهم من خلال فكر الآخرين، وأبجدية الآخرين، أو مناهج الآخرين المعرفية بشكل أعم، ونحن إزاء ذلك لا نخرج عن أحد موقفين:

إما موقف الدفاع، ورد الشبهات، ودرء السهام، والانحياز العاطفي، دون أن تكون عندنا القدرة على الإفادة من تراثنا، وإنضاج دراسات حوله، واستلهامه، لاستيعاب الحاضر وإصلاحه، وإبصار المستقبل والإعداد له، والاعتبار بهذه التجارب الثقافية الغنية، وبذلك يسرق تراثنا وفكرنا



وأعلامنا، ويكون الآخر أقدر على الإفادة منهم، في الداخل والخارج، على حد سواء، ونحن نستنزف طاقاتنا بالفكر الدفاعي، والمرابطة على الحدود، دون إمكانية البناء والارتقاء في الداخل، إضافة إلى ما يمكن أن يشكل هذا الفكر الدفاعي من مخاطر، ليس أقلها التحكم الثقافي...

وإما تبنّي قراءات الآخرين، والوقوف على أقدامهم، والمفاخرة بإنجازهم، والتبشير بها، والخضوع لنتائجهم ومعاييرهم، وتشكيل عقدة كاذبة للتعاظم بأعلامنا الذين سُرقوا منا، وكيف أنهم أسهموا بنهوض الآخرين.. أما نحن فلم نفد منهم، ودون أن ندري أو ندرك أن سرقة هؤلاء العظماء والأعلام، سوف يؤدي إلى أمرين:

الأمر الأول: قدرة «الآخر» على الإفادة منهم في تراكمه المعرفي..

والأمر الثاني: أن قراءة «الآخر» ودراسته لأعلامنا، من خلال أبجديته ونظامه المعرفي، وانتقال هذه القراءة إلى الداخل الإسلامي، سوف تشكل معابر للغزو الثقافي، وتسهم بتشكيل قابليات في الداخل الإسلامي، لقبول «الآخر»، لأنه ليس غريباً عن تراثنا وهويتنا الثقافية، وإنما عَبَر إلينا من خلالنا، أو بما يسمى: «عملية الغزو الذاتي».

ولعل معظم البلاء تسلل إلينا من خلال عمليات الابتعاث العشوائية، والتشكل ضمن مناخ الثقافة الغربية، بدون حصانة وضوابط، إلى درجة يمكن أن نقول معها: بأن خصومنا أفادوا من ابتعاثنا الثقافي، ووظّفوه لمصلحتهم وثقافتهم أكثر منا، لأنهم اعتبروا المبتعثين أدلةً لهم لفَهْم عالمنا، وأدوات بحث في تراثنا، وفق مناهجهم، وإذا ما عادوا عادوا مشبعين بالمنهج المعرفي الغربي، والقراءة وفق الأبجدية والأهداف الغربية لتراثنا





وأعلامنا، فيتقلدون مراكز القيادة والأستاذية في الشرق، بعد أن كانوا تلاميذ في الغرب، فيساهمون بالتغريب، والاستيلاب الحضاري الذاتي، وبذلك نشتري غزونا واستعمارنا بأموالنا، وعلى أحسن الأحوال، نُشغل بإقامة ترسانات فكرية ومتاريس دفاعية، يمكن أن تحسب في خانة درء المفاسد، ونبقى نراوح في مكاننا، دون أن تكون عندنا القدرة على جلب وتحقيق المقاصد، وهذا يصدق إلى حد بعيد على العلامة ابن خلدون، الذي نقدِّم له، حيث بالإمكان القول: بأن «الآخر» أفاد منه مرتين:

مرة بسبقه العلمي في مجال فلسفة التاريخ، كعلم امتد وتم تأصيله وبلورته عندهم، وأفادوا منه في قراءة المجتمعات البشرية، والعوامل الحاكمة للحركة التاريخية، وأنشأوا نواة العلوم الاجتماعية.

ومرة أخرى، بمحاولة إخراجه من إطاره المرجعي، ومناخه الثقافي، وطرحه كإشكال فكري أقرب انتماءً لحضارة «الآخر» منه لحضارته.

لذلك نقول: إنه لابد ابتداءً من تشكيل المرجعية، من خلال معرفة الوحي في الكتاب والسنة، كمعارف يقينية، وأدلة عمل وتعامل، وكحماية ثقافية، وكخلاصات اختصرت التجربة البشرية لصالح الأمة الخاتمة، وكمعيار لبيان الخطأ والصواب، والحكم على الفعل التاريخي في المسيرة الفكرية والثقافية.

لأننا إذا افتقدنا المعيارية، واهتز عندنا مركز الرؤية، ولم نحقق الإطار المرجعي لمعرفة الوحي، وجاء هذا السيل الجارف، والزَّبد الطامي من «الآخر» في تحليل ودراسة رموزنا العلمية والثقافية، من خلال رؤيته الحضارية، وأنظمته المعرفية، أمكنه استيلابنا، والتحكم الثقافي فينا، خاصة



وأن شُعَب المعرفة في العلوم الاجتماعية والإنسانية قد تطورت عنده تطوراً مذهلاً، وأصبح معها قادراً على هضم كل الثقافات والأفكار، والتقوّي بها، وإعادة إنتاجها، وتصديرها، حاملة أهدافه وقسماته الحضارية والثقافية.. إنه يدخل علينا من الأبواب جميعًا، خاصة وأن شُعب المعرفة في هذه العلوم لم تمتد بالشكل المناسب في الواقع الإسلامي المعاصر، بل نستطيع القول: بأنها توقفت منذ زمن بعيد، وأحدثت فراغًا مذهلاً، وعجزاً، وتخاذلاً، تمدد من خلاله «الآخر».

صحيح أن أسلافنا عندما استوعبوا معرفة الوحي في الكتاب والسنة، قادتهم إلى الفعل والإنجاز الحضاري والثقافي، والامتداد بجميع مناحي الحياة، وشُعب المعرفة، وإن لم يشتغلوا ببلورة موضوعات العلوم، وتحديد مصطلحاتها من الناحية الفنية.. لقد تعاملوا مع وظيفة المصطلح، وحققوا مقاصد العلم، تعلموا العلم للعمل، ولم يتوقفوا عند التعريفات والتحديدات المصطلحية.. ثم تحول الأمر، حيث أصبح الاشتغال بتحديد المصطلحات والجدل الكلامي هو العمل، بدل أن يكون سبيل العمل.. إن مرحلة الجدل الكلامي، تحولت إلى البحث في التعريفات وموضوعات العلوم، واستغنت بذلك عن تحقيق الوظيفة، التي هي المقصود الأول في الفعل الحضاري.

فجاء «الآخر» بإنجازه وتفوقه وأدلته، من طلبة الابتعاث، ليغمر العالم الإسلامي برؤيته، ودراساته، ومناهجه، وأنظمته المعرفية، وتحليلاته حتى لتراثنا، ورموزنا العلمية والثقافية، وأفاد منها أكثر من أهلها أنفسهم.

وعلى أحسن الأحوال، فإن الكثير منا جاء انحيازه لتراثنا ورموزنا



عاطفيًا، ويغلب عليه الحماس والتوثب العاطفي والروحي، في محاولة لاسترداد رموزنا وتراثنا، دون أن نوطّن أنفسنا على إنضاج بحث أو دراسة مقدورة، نفيد فيها من تراثنا ورموزنا، ونؤصل لمناهجهم، ونقومها ونبين مواطن الخلل فيها، في ضوء معرفة الوحي ومعاييره، وبذلك نستوعب تراثنا، ونفيد من ماضينا، ونصوّب مسيرتنا.

وبعد: فقد يكون من المفيد في هذا المقام، حيث الحديث عن ابن خلدون، أحد الرواد العظام في تاريخنا الثقافي، والدراسات الكثيرة التي درات حوله، وحاولت إخراجه من إطاره الإسلامي، والتسلل من خلاله، أن نثبت رؤية الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، رحمه الله، في تقويمه لمن اهتموا بمشكلة الحضارة الإسلامية من أبنائها.. قال الشيخ رحمه الله:

«إن الذين تناولوا مشكلة الحضارة الإسلامية من أبنائها، هم ثلة من الأولين، وقليل من الآخرين، وقد كان العلامة ولي الدين بن خلدون من بين هؤلاء وهؤلاء، أجدر من طاطأت له الرؤوس، اعترافًا بدقيق تحليله لهذه المشكلة، وإجلالاً لحُسن عَرضه إياها، وحُكم بيانه لها، لأنه تناولها على منهج دراسي نظري، مؤصّل مفصّل، إذ نظر إلى طبيعة الدولة الإسلامية ومقوماتها، وفكك بين الأصول التي قامت عليها، وبين الواقع الذي آلت إليه، ورجع إلى النفسية الفردية للمسلم، بين عهد السلف، وعهد الخلف، يضبط حقيقتها، من حيث تتمثل الصورة الاجتماعية للأمة، في ما يصدر عنها في كل عصر، من مدارك الحضارة والثقافة، على ما اختلف ذلك قربًا وبُعدًا، من حقيقة الدين، ومن حقيقة المظهر المثالي الكامل، الذي ينبغي أن يبرز فيه المجتمع الذي يتكوّن بهذا الدين.



فجعل شؤون السياسة، والعمران، والصناعة، والعلم، في الدولة الإسلامية، تبعًا لشأن الدين.

وجعل الحقيقة الأولى للدين، التي هي العقيدة الفردية، أصلاً وأساسًا لذلك كله، فأخذ يدرس مشكلة فساد الدولة، وركود ريح العمران، في عصور الإسلام اللاحقة عن عصوره السابقة، وانتقاص الصنائع، وتلاشي ملكات العلوم، واختلال طرائق التعليم في الأمصار الإسلامية لعهده، جاعلاً ذلك كله راجعًا إلى اختلال الحقيقة الأولى للدين، التي هي أساس العمران الناشئ به، والدولة القائمة عليه، أعني العقيدة الدينية.

فردّ ذلك كله إلى صورة تكوّن الفرد، تكوّنًا إيمانيًا، يرتبط من جهة بالدين الإسلامي في عقيدته، ويسري منه إلى كل ما انبثق عن تلك العقيدة، من مظاهر عمرانيَة، وصناعية، وفكرية.

وإذا كان الناس -كما يقول ابن عاشور- يكتفون، بأن يعللوا ما بدا في حياة المجتمع الإسلامي وحضارته من إخلال، بما يرجع إلى نظم الحكم، وصور الدول، وما شاع من فساد الخلق، وتفكك الروابط الاجتماعية، فإن ابن خلدون يطلب لهذه العلل عللاً، ويرد هذه الأسباب إلى أسباب وراءها، حتى يُظهر أنها وإن أثرت في أوضاع الحضارة والثقافة تأثيراً مباشراً، فليس ذلك التأثير بأصلي ولا جوهري، لأنها هي بذاتها تأثرت، بما تكيّف به العامل الأصلي من كيفية مختلة، فبقيت صالحة مستقيمة ما استطاع ذلك العامل الأصلي وصلح، وآلت إلى الاختلال والفساد، لمّا آل أصلها ومنشؤها إلى ذلك.

فالناس جميعًا يدركون، أن حالة الحضارة والثقافة، من حيث قابلية الإنشاء، وقوّة الصعود ، وحرارة المزاج، في عهد الخلفاء الراشدين، غير الحضارة والثقافة في آخر العهد العباسي، وإن كانت المظاهر أقوى، والأعداد أكثر، فإن العبرة بالروح المنتمية، لا بالأشباح الناشئة على إلف الأوضاع المستقرة الموروثة.

فحضارة الإسلام المعتد بها، هي الصورة اليقظة الفكرية، والهمّة الإنشائية، التي تولّدت من حرارة إيمان المسلمين في الأجيال الأولى، فمكنتهم من أن يخرجوا عن المحيط الإقليمي، إلى المحيط العالمي، وأن يتناولوا المعارف كلها بداعٍ من إيمانهم الديني، ولغاية تبدو في عظمة دينهم، يُستباح الفداء فيها، والهلاك من أجلها، فطلبوا المعارف ونالوها، وجمعوا بين أطرافها وهضموها، وصنفوها وتحكموا فيها، فتطورت على أيديهم، وتواصلت وتقابست، وتأصل ما بينها وبين دينهم، فانطبعت بشخصيتهم، وتأثرت بأوضاعهم الفكرية الأساسية، التي هي أوضاع الفكر الدينية، التي أنشأ الإسلام عليها أفكارهم، والسكينة الإيمانية، التي رتبت دعوة الإسلام عليها نفوسهم.

هذه الحضارة هي التي ولدّت ما ازدهر به التاريخ الإسلامي من المعارف، والآداب، والصنائع، والفنون، فكان المسلم الذي هو منشئ تلك الآثار الباهرة من الحضارة، سيِّدها ومعمّرها بإيمانه القوي، وروحه المتقدة، وفكره المتوثب، وخلقه الطاهر، وسلوكه الأمين.

فلما تحولت به الحال، عن تلك المعاني السامية، بقيت مظاهر الحضارة ومعالمها، ونشأت بعدها مظاهر ومعالم أخرى، ولكن المسلم لم يبق سيدها

ومعمرها، وإن كانت تنشأ في أرضه، بيده وعن معرفته، لأنه أصبح أسيرها، وعامل فسادها وخرابها، لما فقد ما كان عنده من قوة الإيمان، والروح، والفكر، والخلق، والسلوك.

هنا تبدو حقيقة مشكلة الحضارة الإسلامية، وهنا يبدو الموقف الحكيم، الذي وقفه منها ابن خلدون.. فالحضارة الإسلامية في عصر ابن خلدون، لم تكن صورُ عرضِ مشكلتها، كما كانت عند السيد جمال الدين الأفغاني، ولا الشيخ محمد عبده، ولا الأمير شكيب أرسلان، ولا الحكيم محمد إقبال، فهؤلاء وجدوا أمة مغلوبة، ومدنية مضروبة، ودولاً زائلة، أو في حكم الزائلة، وأمة تتحرق على ما ترى عند غيرها من مظاهر القوة والسمو، فلا تستطيع أن تبلغ مبلغ الدنو منها، أو الزحف إليها.

أما ابن خلدون فعلى ما أصاب الإسلام قبله من نكبات، أهمها سقوط بغداد، فإن الأمة لم تزل في الشعور بعظمتها، ودولها.. لم تزل ذات شوكة مخشية، ونسبة غيرها من الدول والأمم منها، لم تكن تبرز شيئًا يُحَسُّ به، مما ينال الأمة الإسلامية في شعورها، ويَعْقِد في نفوسها عُقَدَ الشعور بالنقص والهضيمة، إلا أن عِبَرًا من الأحداث يستخلصها الفكر الوقاد، وتلويحات دقيقة تشير إلى المستقبل المنتظر من ارتفاع الوضيع، وانحطاط الرفيع، لا يدرك مغزاها إلا من أُوتي ما أوتيه ابن خلدون من بصر نافذ، هي التي قربت من ذلك النظر القوي الغريب، صور عرض المشكلة، فجلاها لنا بقلمه، قبل يومنا هذا بنحو من ستة قرون، كما نستجليها نحن الآن، وكما استجلاها عظماء الباحثين في المشكلة

الإسلامية في هذا العصر، بل لعله استطاع أن يضع يده من بعيد، على مجالي تلك المشكلة، التي لـمّا نضع نحن أيدينا عليها بصورة تامة واضحة.

لقد تناول ابن خلدون -والكلام ما يزال للشيخ ابن عاشور، رحمه الله- هذه القضية، عن طريق الدولة والعمران، فبنى بحثه على ما هو معروف عند المسلمين، وسبقت به الأخبار النبوية، من انقلاب الخلافة إلى ملك، وقد كان الناس يعتبرون ذلك أصل فساد الدولة الإسلامية، وفساد الرعية تبعًا لفساد رعاتها.

فجاء ابن خلدون يرد هذه النظرية إلى وضع آخر، إذ يجعل فساد الدولة، وانقلاب الخلافة إلى ملك، أمرًا عَرَضيًا، ليس من شأنه أن يؤثر في جملة المظاهر العمرانية لدولة الإسلام، بل إن هناك مطلوبًا آخر من العلل، هو الذي يرجع إليه فساد الدولة، رجوع المسبب لا رجوع السبب.

وأرجع الأمر كله إلى الحق والباطل، وإلى حسن القصد وسوء القصد، بحسب ما يكون بين نفوس الأفراد من عَقْدٍ وأمانة، وفي سلوكهم من استقامة وإخلاص.

فالذين راعوا الدين، واعتمدوا الحق، لم يضرهم تبدل شكل الدولة من خلافة إلى ملك، ولا أودى بهم ما سلكوا في حكمهم من مسالك السياسة. والذين طغت عليهم نزعاتهم النفسية، فاستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم ومقاصدهم، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحرير القصد فيها، واعتماد الحق في مذاهبها، هم الذين نبذوا الدين وراءهم ظهريًا، فتغير

الوازع الديني إلى مقاصد التغلب والقهر، والتقلب في الشهوات والملاذ، وأصبحت العصبية عصبية دولة، لا عصبية دين.

لقد أرجع ابن خلدون الحضارة الإسلامية إلى أصلها أو أساسها، أو بالأوضح إلى روحها، وهو العقيدة الدينية.

والحق أن النظر في مشكلة الحضارة الإسلامية، لو لم يُتَّبع فيه هذا المنهج الخلدوني، لبقي نظراً حائراً متردداً، لا يكاد يقع على مظهر يتعلق به، ويحسبه أصل المشكلة وسببها، حتى يبدو له مظهر آخر يصده عنه، ويطلب منه له ولأخيه علة من وراء ذلك» (انتهى: انظر روح الحضارة الإسلامية).

وتأتي أهمية دراسة ابن خلدون، واستيعاب منهجه في التحليل والتعليل للحركة التاريخية، وفق معايير الكتاب والسنة، في هذه المرحلة بالذات، حيث المسلمون بحاجة أكثر من أي وقت مضى، للعودة إلى الذات، وتحديد مواطن الخلل والقصور، ودراسة أسباب التقصير، واستئناف ما توقف في حياتهم الثقافية، من دراسة السنن المطردة، التي تحكم الحياة والأحياء، والتي احتل الحديث عنها، والشواهد على صدقيتها وثباتها، مساحات تعبيرية كبيرة في القصص القرآني، هذا العلم الذي توقف على الرغم من فرضية وإلحاح القرآن المستمر على السير في الأرض، والاهتداء إلى قوانين السقوط والنهوض، والاتعاظ وتحقيق الوقاية الحضارية.

وهذا الكتاب الذي نقدمه، هو إحدى المحاولات الجادة، لإنصاف رمز عظيم من رموزنا الثقافية العملاقة، التي ما تزال الحاجة إلى استردادها

واستيعابها قائمة، لأن أثرها ما يزال ممتداً في حياتنا الفكرية، خاصة وأن معظم معرفتنا بها إنما جاء عن طريق دراسات المبتعثين، تلامذة الحضارة الغربية، ومناهجها، وقيمها.

لقد كان عبد الرحمن بن خلدون، رحمه الله، ابن ثقافته الإسلامية، وابن عصره تمامًا، حيث قادته التناقضات، والمدافعات، والاضطرابات السياسية، التي عايشها، إلى التحول من الصورة إلى الحقيقة، من السياسة إلى الثقافة، ودراسة الأسباب، وتعليل الظواهر، للوصول إلى السنن، التي تحكم الحياة والأحياء، وتكمن وراء الحركة التاريخية.

وعلى الرغم مما يمكن أن يتحصل من آثار سلبية للفكر الدفاعي، حيث يصبح العدو هو المتحكم بساحة التفكير ومجالات النشاط الذهني، بما يطرح من مشكلات، إلا أن الأمر قد يختلف بالنسبة لابن خلدون، أحد الرواد الذين سرقتهم الثقافات الأخرى، حيث ما تزال الحاجة ماسة إسلاميًا، للإحاطة بالمنهج الخلدوني للتوغل في التاريخ، ومعرفة العلل، والأسباب، والسنن، التي تحكم الحركة التاريخية، هذا العلم الذي ما يزال غائبًا بالقدر المطلوب، لاكتشاف الإصابة، وتحقيق الوقاية الحضارية، استجابة لقوله تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ. هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (آل عمران: ١٣٧-١٣٨).

والله المسدد والهادي إلى سواء السبيل.

تــوطئـــــة

لم يستطع كثير من دارسي العلوم الإنسانية ، في الحضارة الغربية – حتى في أرفع المستويات الأكاديمية – أن يلتزموا الموضوعية، والحياد، عند دراستهم للقضايا، والشخصيات الإسلامية .

ولم يكن هذا الأمر، وقفاً على الفكر الاستشراقي، الموجه أصلاً لخدمة أهداف استراتيجية مسبقة، بل كان عاماً ـ إلا في القليل النادر ـ امتد إلى كل مستويات التعامل الفكري!!

ولعل استغلال الأكاديميين الأوروبيين، ثم الأمريكان، لطلبة الدراسات العليا، من المسلمين والعرب، وتوجيههم لبحوثهم ـ شاءوا، أم أبوا ـ وجهات خاصة، تتناقض مع الموضوعية، والعلم، فضلاً عن تناقضها مع الإسلام...

لعل هذا الاستغلال، من أبرز المجالات، التي تحتاج إلى رصد، وفحص عميقين ،لمعرفة نتائجه، ومعالجة آثاره الاجتماعية ، والفكرية، على مجتمعاتنا الإسلامية!!

ولعل ذاكرتنا الإسلامية، لم تنس بعد، خضوع الدكتور «منصور فهمي»، المبتعث من مصر إلى جامعة باريس، في عشرينيات القرن العشرين الميلادي، لتوجيهات أستاذه اليهودي المتعصب، وإرساله التهم جزافاً للإسلام، ولنبي الإسلام، عليه الصلاة والسلام!!

وبعد فترة من عودته إلى مصر، ومواجهته بالحقائق الموضوعية، عدل منصور فهمي، عن آرائه ، وتاب إلى الله منها، واعترف بالضغوط التي تعرض لها .



وفي العشرينيات - أيضاً - قدم الطالب (طه حسين) رسالته في باريس، أيضاً عن «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية[١]» وبتوجيه من أستاذه «بول كازنوفات»، كال «طه حسين» التهم للعلامة «ابن خلدون»... وحاول تجريده من ريادته، في مجال تأسيس علم الاجتماع، وسفَّه آراء العرب، والأوروبيين الذين يعطون ابن خلدون هذا الفضل[٢]، وحصر عبقرية ابن خلدون، في أنه فصل السياسة عن الأخلاق، والقانون، والاعتبارات الدينية .. وهو إسقاط علماني لا رصيد له في فكر ابن خلدون، العالم المسلم الملتزم!!

وقد ردَّ على طه حسين، كثيرون، ويؤكد الشيخ «محمد الغزالي» وغيره، أن الدكتور طه حسين، قد تاب إلى الله، عن أخطائه كلها، في آخر أيامه، وأنه كان يقضي آخر سنواته، في الإنصات بعمق إلى القرآن الكريم.. إلا أن الظروف المحيطة به، لم تدع له الفرصة، ليعلن انسلاخه، من ماضيه... وليحلل مجموعة الضغوط غير الموضوعية، التي قادته في طريق حياته الشائك، الذي اقتيد إليه!!

وفي باريس - كذلك - (!!) نُوقشت رسالة دكتوراه، خلال فبراير ١٩٧٧م، نشرها صاحبها الدكتور «علي أومْليل» - بالعربية - تحت عنوان: «الخطاب التاريخي - دراسة لمنهجية ابن خلدون»[٣]، حاول فيها - بكل ما

(١) قام بترجمتها للعربية الأستاذ المؤرخ محمد عبدالله عنان.

(٢) سنشير إلى بعض ما طرحه طه حسين في ثنايا البحث بإذن الله .

(٣) نشرت الرسالة بالفرنسية بعنوان : L'histoire et son discours Essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldun



يستطيع من تحليل، وإسقاط فكري ـ تجريد ابن خلدون من كل أشكال الريادة ... ففي رأيه أن جميع الأحاديث المتصلة بفلسفة التاريخ عند ابن خلدون، هي أحاديث في غير موضعها، «وكثيراً ما حاول بعضهم التقريب بين فلسفة التاريخ في المقدمة، وبين الفلسفات التي ظهرت بعدها، في الفكر الغربي، ليخلصوا من ذلك إلى أن ابن خلدون، كان رائداً في هذا المجال، كما كان رائداً في مجال علم الاجتماع . إلا أن قيام فلسفة التاريخ بمعناها الدقيق، أي الطريقة القصدية في إدراك التاريخ، بصفته معطى موضوعياً، وعنصراً فاعلاً، وفي التفكير في مبادئه المحركة، وغائيته ، هي مسألة مرتبطة تاريخياً بتطور الفكر الغربي، وخاصة منذ القرن الثامن عشر»[١] ... فالكاتب ينفي ريادة ابن خلدون لفلسفة التاريخ!!

ولا يكتفي الكاتب بهذا ، بل يلاحق ابن خلدون في علم الاجتماع... قائلاً: «وهناك من يؤكد تأكيداً جازماً، أن ابن خلدون هو مؤسس العلوم الإنسانية، والاجتماعية، وخالق التاريخ العلمي، وعلم الاجتماع، كذلك أصبح من الرائج القول: بأن علم العمران الخلدوني، هو نفسه السوسيولوجيا (علم الاجتماع). وهنا أيضاً ينبغي أن نذكر بالعلاقة بين ميلاد (السوسيولوجيا) ، بالمعنى المحدد لهذا العلم، في القرن الماضي، وبين الثورة الاجتماعية ـ التاريخية التي قامت بها الطبقة الوسطى، في الغرب[٢]!!

(١) د.علي أومليل : الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، ص ١٦٨، معهد الإنماء العربي ، بيروت، بدون تاريخ.

(٢) المرجع السابق ص ٢٢ .



فالكاتب يتمادى، في ملاحقته لابن خلدون، فينفي عنه ريادته المعترف بها عالمياً، في تأسيس علم الاجتماع (السوسيولوجيا) ... وذلك - أيضاً - لحساب الحضارة الأوروبية.

وإن تعجب، فاعجب لهؤلاء العرب، والمسلمين، الذين ينسحقون أمام الضغوط الخارجية، ويقبلون أن يُجنّدوا لتشويه حضارتهم، وتجريد رموزها العملاقة، من حقهم في الريادة... في الوقت الذي ينصف فيه العلميون الأوروبيون - بكل قوة ووضوح - هذه الرموز، ويتحدثون عنها، بكل احترام وتبجيل...

تُرى: من نصدق؟ هل نصدق هؤلاء المقهورين أمام إغراءات الشهادات، والألقاب العلمية، العاجزين عن الارتفاع إلى مستوى الأستاذ الدكتور (محمد ضياء الدين الريس)، الذي رفض كل الضغوط، وعاد بلا دكتوراه، لينشر رسالته نفسها المرفوضة هناك، وهي: (النظريات السياسية الإسلامية)، التي أصبحت - بدون ريب - من أهم ما أصدرته المكتبة الإسلامية، في القرن العشرين، وفرضت نفسها كمرجع أساس على كل الباحثين في الفكر السياسي الإسلامي، وأصبح هو كذلك من أكبر أساتذة (ودكاترة) جامعة القاهرة!!

من نصدق إذن؟ هل نصدق هؤلاء المقهورين الرازحين تحت نير الحاجة للدكتوراه (... طريقهم إلى الحياة والمجد في بلادهم)، أم نصدق كبار رجال الفكر، في أوروبا، الذين يشيدون برموزنا... ويتعاملون معهم بلغة تليق بالحديث، عن قادة الفكر، ورواد التيارات الحضارية؟!



وبينما نجد الطلاب العرب، يطعنون في ريادة ابن خلدون، لعلمي تفسير التاريخ ، والاجتماع، على النحو الذي ألمحنا إليه، نجد في الوقت نفسه ، مؤرخاً عملاقاً، يعتبر بحق من أكبر مؤرخي القرن العشرين، وهو (أرنولد توينبي) (ت : ١٩٧٥م)، يقرر في موسوعته الرائعة: « دراسة للتاريخ » ، أن ابن خلدون ، قد وضع فلسفة للتاريخ ، هي بلا مراء، أعظم عمل من نوعه، ابتدعه عقل في أي مكان، أو زمان.. ويقرر- كذلك - أن ابن خلدون : « لم يستلهم أحداً من السابقين ، ولا يدانيه أحد من معاصريه، بل لم يثر قبس الإلهام، لدى تابعيه، مع أنه في مقدمته للتاريخ العالمي، قد تصوَّر وصاغ فلسفة للتاريخ، تعد بلا شك أعظم عمل من نوعه ».

وأما المؤرخ العالمي المعروف (روبرت فلنت) ، فيقول عن ابن خلدون : « إنه لا العالم الكلاسيكي، ولا المسيحي الوسيط، قد أنجب مثيلاً في فلسفة التاريخ (...) .. وليس له كباحث نظري مثيل ، في أي عصر ، أو قطر ، حتى ظهر « فيكو » ، بعده بثلاثة قرون ... لم يكن أفلاطون، أو أرسطو، أو سان أوغسطين، أنداداً له، ولا يستحق غيرهم، أن يذكر إلى جانبه »... فمن نصدق يا تُرى؟

أنصدق كبار الفلاسفة، والمؤرخين، وأساتذة الاجتماع، وفلسفة التاريخ والحضارة؟ .. أم نصدق طلاب الدراسات العليا، الموجهين من أساتذتهم في الجامعات الفرنسية، والخاضعين لظروف غير موضوعية؟!!

إنني أنتهز هذه الفرصة، لأدعو الجامعات العربية، والإسلامية،



والباحثين المنتمين إلى حضارة هذه الأمة، لرصد تلك الأطروحات، والبحوث، التي قُدمت للجامعات الأوروبية، والأمريكية، في المجالات الإنسانية، وتعرضت لتوجيهات غير علمية... ومن ثم فحصها، وتقويم مصادرها ، غير الأصلية، ومناهجها غير الموضوعية .. بل أدعو الباحثين أنفسهم، إلى مراجعة ما كتبوه في هذه الظروف !!

لقد كان عبدالرحمن بن خلدون ـ بحق ـ نبتةً طبيعية للثوابت الإسلامية، الأساس، وكان وهو يصارع في المجالات السياسية، يعيش قلقاً، وتوتراً دائمين، ولم يجد ذاته إلا عندما قفز من فوق ضغوط الواقع، وأساليب السياسة، واعتكف في قلعة سلامة، منصهراً في تراث أمته، وتجربتها الحضارية، ولو بقي ابن خلدون في المعترك السياسي، لما أبدع شيئاً ولما عرفه الناس...

ولم يتجاوز ابن خلدون أي منطلق تراثي ـ على الرغم من إبداعه وتجديده ـ بل كان مثل أبي محمد علي بن حزم الأندلسي (ت : ٤٥٦)، صاحب نظريات: (كروية الأرض، نقلاً، وعقلاً) ، و(الحب العذري) ، و(نظريات المعرفة) ، و(الجزيء الذي يتجزأ أبداً)، و(الفقيه الظاهري)، والموسوعي في (مقارنة الأديان) ، و(الأصول)... بل كان إبداعهما ـ وغيرهما ـ من خلال التراث ... أي من خندق القرآن الكريم والسنة، اللذين هما الطريق الصحيح الموصل للإبداع الإيجابي الحقيقي الواعي بالذات...

وعبثاً ، حاول الدكتور «علي أومليل»، أن يقنعنا بأن ابن خلدون قد رفض «الإسناد» منهجاً للتاريخ، وأنه بهذا قد خرج عن تقليد متداول

منذ قرون[١] ... فالصواب غير ذلك .. ذلك أن ابن خلدون شأنه شأن كل المؤرخين المسلمين، يدرك أن الإسناد هو خصوصية الأمة الإسلامية ، التي ترتفع به عن كل الحضارات... ومن هنا كان احترام ابن خلدون للطبري - كما اعترف «أومليل»[٢] - لكن ابن خلدون أضاف إلى الإسناد، فيما يتعلق بالوقائع التاريخية ، قواعد منهج النقد التاريخي ، التي يمكن أن نلخصها في عبارة المحدِّثين المعروفة : (نقد المتن)، أو (الدراية) (المكملة للرواية)...

وشتان بين الإضافة والإلغاء ... ولا سيما وأن الإضافة - أيضاً - مستمدة من التراث نفسه!!

والحقيقة أننا ونحن بصدد الحديث عن ابن خلدون، نجد أنفسنا أمام منحدر آخر، سقط فيه الباحثون الخاضعون للمناهج الأوروبية، إما تحت ضغوط، أو تقليد أعمى... ذلك أنهم لا يتصورون أن الإبداع يمكن أن يقع من داخل الخندق الإسلامي، والثوابت الإسلامية... إن التجربة الأوروبية الإلحادية، القائمة على الصراع ضد الكنيسة ، وعلى التصور اللاهوتي الانعزالي للدين، ضاغطة عليهم، وهم - بالتالي - لا يتصورون أن طبيعة ديننا، ونسقنا الحضاري مختلفان جذرياً عن النمط الحضاري المادي، والعقيدة اللاهوتية... وأن الوحي يتكامل مع العقل، في حضارتنا .. ومن هنا فإن كل أطبائنا وفلكيينا، ومهندسينا، وفلاسفتنا

---

(١) الخطاب التاريخي ، دراسة لمنهجية ابن خلدون ، ص ٦.

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٠.

المبدعين، ومخترعينا، ومنظرينا، كانوا ممثلين حقيقيين لثوابتنا، ولتصورنا للكون، والإنسان والحياة... إنهم حملوا المعالم وانطلقوا ، فأعطوا وأبدعوا... وتجاوبت معهم الأمة .. وبقيت بصماتهم قوية في الحضارتين الإسلامية والإنسانية!!

وابن خلدون، يمثل واحداً من هؤلاء العباقرة.. وكل محاولة لتوجيه فكره مادياً، أو علمانياً، أو ثورياً ضد التراث ، هي محاولة ساذجة، تمثل إسقاطاً أيديولوجياً منحرفاً، وهي تصوُّر مذاهب أصحابها، وعصورهم، ولا تعبر عن فكر ابن خلدون... ومع ذلك فإن ابن خلدون ، وأمثاله من عباقرة حضارتنا، سبقوا عصورهم، وقدموا فكراً قادراً على محاورة كل العصور، وإلهامها... لسبب جوهري، هو أنهم استمدوا فكرهم من مصادر الإسلام الحية، الباقية، القادرة على التأثير دوماً ، (كأن عهدها بالوجود أمس) ، لأن بنْيتها الفكرية جاءت لتكون صالحة لكل زمان ومكان...

إننا ـ لهذا ـ نرفض كل محاولات تحجيم أثر ابن خلدون أو غيره من أسلافنا العباقرة، بدعوى أن ذلك «خلط بين نظم الفكر المحدد بالتاريخ، والمنطق الخاص بكل ثقافة»[1]، ونحن نؤمن بأن أثر عباقرتنا، أثر عالمي، يعرفه الدارسون المنصفون، ويعرفون كذلك قنواته المكانية والزمانية والعلمية...

---

(١) د.علي أومليل : المرجع السابق ، ص ٢٢٢.

إن النص التالي الذي يقدمه «محمد عابد الجابري»، حول (ما تبقى من الخلدونية)، يُعد بحق دليلاً من الأدلة القوية، على انسياب الأثر الخلدوني، عبر القرون حتى عصرنا الحديث:

«إن الستة قرون الماضية التي تفصلنا عن ابن خلدون، لا تشكل حاجزاً بيننا وبين مقدمته... بل لعلنا لا نبالغ إذا قلنا: إن «المقدمة» تكاد تكون المؤلف العربي الوحيد، الذي نحس عند مطالعته بأنه يتحدث فعلاً إلينا، وبأنه فعلاً منا وإلينا، وبالتالي نشعر بأنه أكثر معاصرة منا لأنفسنا وواقعنا... وبعبارة أخرى، إننا عندما نقرأ «المقدمة» نشعر بأننا نقرأ ما لم نكتبه بعد، ونسمع فعلاً ما لم نقله بعد»[1]...

إن قوانين ابن خلدون، وإن كانت مستقاة من ثقافته الخاصة، ووعيه التاريخي، وتجاربه، والإطار الذي استطاع أن يمتد إليه، إلا أنها ككل النظريات والقوانين، تمتد لتكون قابلة للتكرار، عبر الزمان والمكان، وبدون هذا الامتداد تفقد كل إشعاعاتها، ويفقد صاحبها أثره في التاريخ.

ومن الغريب أننا نواجه - في مرحلتنا الراهنة - حرباً على هذه المسلمات والبديهيات. ومن الأغرب أن هذه الحرب يقودها بعض المحسوبين على حضارتنا وديننا، الذين وقعوا تحت ظروف ضاغطة وعجزوا عن الصمود، والاستجابة الملائمة للتحدي على النحو الذي قدمه «محمد إقبال»

---

(١) الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع، الدواعي والإمكان - أ/منصور زويد المطيري، كتاب الأمة، ص ١٤٦ (نقلاً عن محمد عابد الجابري: ما تبقى من الخلدونية - دراسة ضمن كتاب: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢م).

وعبدالعزيز جاويش[1] ، ومالك بن نبي، ومحمد ضياء الدين الريس»، وغيرهم من الذين فقهوا شروط النهضة، وقوانين التفاعل الحضاري .. بل انسحقوا، وباعوا أنفسهم، وضمائرهم.

ونحن في الحقيقة ، نواجه مأزقاً حقيقياً، حيث يعمد الاستعمار ومؤسساته إلى تقديم هؤلاء المنهزمين، على أنهم من الممثلين للفكر الإسلامي .. وهم - في الحقيقة - رجال من رجاله، يقفون في خندقه ، يمجدون حضارته، ويشوهون حضارة أمتهم، ويريدون لو استطاعوا ، أن يفرضوا الحضارة الأوروبية بكل سلبياتها ،على البشرية كلها، بدعوى أنه لا طريق في الحاضر ولا المستقبل غيرها... وهو أمر خطير، لم يقله المفكرون الأوروبيون المنصفون أنفسهم... إنهم ملكيون أكثر من الملك، وأوروبيون أكثر من الأوروبيين...!!

وهذا الكتاب، محاولة لإنصاف رمز عظيم من رموزنا العملاقة ، وإنقاذه من ظلم الإسقاطات المادية والعلمانية والقومية اللادينية!!

---

(١) سأل اللورد كرومر الشيخ عبدالعزيز جاويش، بعد عودته من بعثته لبريطانيا ، عن تأثره بالحضارة الأوروبية ، فقال له : لقد تأثرت بكم : رأيتكم تعتزون بلغتكم وتنشرونها فتمسكت بلغتي، ورأيتكم تنشرون دينكم، فقررت أن أنشر ديني... وهكذا!!



ابن خلـــدون
نبتة حضارته .. وليس ثمرة عصره فقط!!

كان عبد الرحمن بن خلـدون (٧٣٢-٨٠٨هـ) (١٣٣٢م - ١٤٠٦م)، شخصيةً غير متوقعة، بالنسبة لعصره، ذلك العصر الذي بلغ تفكك العالم الإسلامي فيه مبلغه بين دويلات طائفية، بعد أن كانت دولة الموحدين، قد سقطت في المغرب، والأندلس، في منتصف القرن السابع الهجري، وحوصر المسلمون في غرناطة، ووادي آش، فيما يعرف باسم دولة بني الأحمر في غرناطة، أو مملكة بني نصر الغرناطية (٦٣٠ - ٨٩٧هـ)، بينما سقطت الوحدة المغربية، فانقسم المغرب إلى دويلات صغيرة على رأسها دولة بني مرين، التي قامت في المغرب الأقصى رسمياً سنة ٦٦٨هـ، ودولة بني زيان الزناتية (عبدالواد) التي قامت في المغرب الأوسط (الجزائر) سنة ٧٣٣هـ على يد يغمراسن بن زيان، ودولة بني حفص في المغرب الأدنى (تونس) التي أسسها أبوحفص زعيم هنتانة، وأعلن استقلالها عن الموحدين حفيده أبوزكريا سنة (٧٢٤هـ- ١٣٢٣م).

كان المناخ السياسي في المغرب مضطرباً بدرجة كبيرة، فكانت الفتن كثيرة الوقوع بين الدويلات الطائفية، بل كثيرة الوقوع بين أبناء البيت الواحد في الدولة الواحدة، ولا ننسى أن هذه الدويلات قامت على أكتاف خيانة الموحدين، وكما عانت دولة بني عبدالواد الزناتية من المصائب والويلات من بني حفص جارتهم التونسية، فكذلك عانى الحفصيون وبنو عبدالواد من نزعة بني مرين المستمرة للسيطرة على المغرب كله، وقد نجحوا فعلاً في أواخر عهد السلطان أبي الحسن الذي



تولى عرش فاس سنة ٧٣١، في انتزاع أجزاء كبيرة من الدولتين السابقتين!! وبالجملة فقد كانت كل واحدة من هذه الدول عدوةً لجارتها المباشرة، حليفة للتي بعدها، مما جعلها تعيش في حروب لا تقف ولاتهدأ . وقد بقي الصراع بعد انقراض الموحدين، قائماً على أشده بين المرينيين وبني عبدالواد من جهة ، وبين هؤلاء والحفصيين من جهة أخرى. وقد قوّىٰ هذا الصراع، وزاد من تفاقم الأوضاع، قيام إمارات في كل من بجاية وقسنطينة، واستقلال القبائل الكبرى، وعدم استقرار ولائها لهذا الجانب أو ذاك(١).

ففي هذه الظروف السيئة، نشأ وعاش ابن خلدون، المولود في مدينة تونس، في غرة رمضان ٧٣٢هـ، في عائلة نبيلة تُباهي بنسبها العربي، الذي يرجع إلى أصل يمني حضرمي، وبنسبها الإسلامي الذي يرجع إلى وائل بن حُجر الصحابي المعروف، الذي دعا له النبي ﷺ، بالبركة يوم وفدَ عليه في عام الوفود، معلناً إسلامه، كما تُفاخر بتاريخها السياسي والاجتماعي في كل من إشبيلية وتونس.

وكانت الأسرة الخلدونية -لتاريخها- مندفعة للدخول في حَمأة هذه الصراعات، كما كانت شخصية ابن خلدون -بالإضافة لتاريخ أسرته، وظروف عصره- دافعًا قويًا لدخول هذا المُعْتَرك.

وفي مثل هذه الظروف السياسية القاسية، في المغرب والأندلس، سيطرت المناهج التربوية الخاضعة للمنهج التقليدي ، الذي لا يسمح إلا قليلاً بالابتكار والإبداع ، وَحسْبُ هذه الطريقة ، التي بسطها

---

(١) محمد عابد الجابري ، العصبية والدولة ، ص ٢٥ ، ط الثالثة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٢م .

ابن خلدون في سيرته الذاتية، التي كتبها لنفسه، أن تُحقق الانتماء إلى الإسلام والحضارة الإسلامية والعربية.

فعندما بلغ عبد الرحمن سنّ التعلم، بدأ بحفظ القرآن وتجويده، حسب المنهج الذي كان متبعًا حينئذ في كثير من البلاد الإسلامية، وكانت المساجد حينئذ أهم مواطن التعليم. ففيها كان يحفظ القرآن ويجوده بالقراءات على حفظته ومجوديه، وفيها كان يتلقى العلم على المشيخة. ولا يزال أهل تونس يعرفون إلى الآن، المسجد الذي كان يختلف إليه ابن خلدون في فاتحة دراسته، ويُعرف بمسجد القبّة[١]، وقد درس ابن خلدون العلوم الشرعية، من تفسير، وحديث، وفقه، على المذهب المالكي، وأصول، وتوحيد، والعلوم اللسانية، من لغة، ونحو، وصرف، وأدب، ثم درس المنطق والفلسفة، والعلوم الطبيعية، والرياضيات.

وكان ابن خلدون وفيًا لأساتذته بدءاً من والده (معلّمه الأول)، ففصَّل الحديث في ترجمته لنفسه، في كتابه: (التعريف بابن خلدون، ورحلته غربًا وشرقًا) عن حياة كل منهم، وعن الفروع التي تعلمها على أيديهم، وحدّد الكتب التي درسها عليهم، كاللاّمية في القراءات، والرَّائية في رسم المصحف للشاطبي، والتسهيل في النحو لابن مالك، والمُعَلّقات، وبعض شعر أبي تَمَّام والمُتَنَبِّي، وصحيح مسلم، وموطأ مالك، وعلوم الحديث لابن الصلاح، والتهذيب للبرادعي، ومختصر المدونة

---

(١) علي عبدالواحد وافي، عبقريات ابن خلدون، ص ٢٥، نشر عالم الكتب، القاهرة ١٩٧٣م.

لسحنون في الفقه المالكي، ومختصري ابن الحاجب في الفقه والأصول[١]، وغيرها من الكتب.

لكن المهم في الأمر، أن عقل ابن خلدون، كان يتحرك من خلال هذه الدراسات، مستوعبًا وناقدًا، ومستنبطًا للخصائص الكلية، ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا: إن قراءة ابن خلدون لكتاب مثل (الأغاني)، وحفظه لكثير من أشعاره، قد أحدث ردّ فعل عنده، على خلاف ردود الأفعال، التي تكون عند الآخرين.. لقد تعامل مع الكتاب، على أنه كتاب أدب، فاستعان به بطريقة انتقائية، فأخذ منه ما يخدم المنهج التاريخي السليم، وتقْبَلُهُ وقائع العمران، ورفَض ما سوى ذلك، بدليل أن تصوير صاحب الأغاني للحياة السياسية والاجتماعية في العصر الأموي، يختلف تمامًا عن تصوير ابن خلدون.

وهذه القدرة النقدية في مواجهة كتاب الأغاني، والتي مكّنت ابن خلدون من رفض كثير من آراء الأصفهاني، وإنصاف الدولتين الأموية والعباسية، سياسيًا واجتماعيًا، لم يستطع أن يفهمها الدكتور طه حسين، فأنكر اطّلاع ابن خلدون على كتاب (الأغاني)، ووقع بذلك في سقطة شنيعة، من سقطاته الكثيرة، التي احتشدت بها رسالته بالفرنسية عن (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية)، التي كانت مجرد جمع تلفيقي لمثالب خيالية ضد ابن خلدون، أراد بها طه حسين ممالأة أساتذته الفرنسيين، وتشويه العملاق الأصيل، عبد الرحمن بن خلدون.

وكما يقول أستاذنا الدكتور على عبد الواحد وافي، رحمه الله، فإن

---

(١) انظر التعريف ص ١٧ - ٥٦، ط نشر دار الكتب اللبنانية ١٩٧٩، (وجدير بالذكر أن التعريف هو الخاتمة للعبر، لكنه فصل عنه، واستقل كتاباً تحت اسم: (التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً).

(ابن خلدون) لم يقرأ كتاب (الأغاني) فحسب، بل حفظ كثيراً من أشعاره، ونقل كثيراً من نصوصه في المقدمة، وفي العِبر، بل لخّص في مقدمته نفسها موضوع هذا الكتاب ومسائله وطريقته، ونقل عنه عبارات بنفسها، ومَدَحه ككتاب أدب ولغة[1]، ولكنه رفضه ككتاب تاريخ بصفة إجمالية.

كان ابن خلدون ابنَ الثقافة الإسلامية الشرعية اللغوية، وكان عميقًا في قراءته للقرآن، واعتماده عليه، وانطلاقه منه، وقد حَرَصَ وهو يبسط نظرية العمران، على تدعيم كلامه بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والمأثور عن الصحابة، أو التابعين، ومن ناحية أخرى، حرص على أن يختم كل فصل من فصول المقدمة بآية قرآنية أو أكثر، أو بحديث نبوي، أو ابتهال إلى الله، وقد تتبع أستاذنا الدكتور مصطفى الشكعة نهايات فصول المقدمة، وأورد المأثورات التي وردت فيها[2].وهذا يدل على جذور ثقافة ابن خلدون وأفكاره ، لكن هذا لا يعني أن ابن خلدون كان ابنَ بيئته ، وحصاد مجتمعه ، الذي عاش فيه[3].

(١) انظر كتاب (العبر) ، ج ٢ ، ص ١٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ - ٢٨٨، مطبعة بولاق، وانظر د. وافي : (عبقريات ابن خلدون) . ص ٣١، ٣٢، ٣٣، طبع عالم الكتب بمصر .

(٢) الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته ، ص ٩٨ ، وما بعدها ، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٢ ، (حيث يذهب الدكتور الشكعة ، إلى أن ابن خلدون ، ابن بيئته ، ونحن هنا نردّ على هذا الرأي) ويذهب إلى هذا الرأي أيضاً الدكتور عفت الشرقاوي في كتاب : (أدب التاريخ عند العرب) ، ص ٣٢٨، طبع دار العودة بيروت ، فيرى أننا لا يجوز أن نتصور ابن خلدون تصوراً بطولياً منفصلاً عن بيئته وعصره، ونحن نتسائل : لم لا ؟! وكيف يظهر العباقرة والأبطال إذن ؟!!



لقد كان عصره عصر تقليد وجمود، لكن ابن خلدون أحسن القفز إلى المصادر الأصلية، بعيداً عن ضغط الواقع الجامد، وعن وطأة اللحظة التاريخية بكل أثقالها السياسية والاجتماعية والثقافية، وأحسن الاتصال المباشر بالقيم والأفكار الدائمة الحياة في القرآن، والسيرة، والسنة، وعصور الألق، والازدهار، والتجارب الوضيئة والمستمرة -بدرجة ما- في كل العصور.

والحق أننا بدون تصور هذا القفز بعيداً عن ضغط الواقع، والاتصال المباشر بمصادر الإسلام، والتجارب التي تمثل حقائقه، وتنطلق منها، لانجد تفسيراً صحيحاً، لظهور عباقرة الإسلام، ومجددي حقائقه في النفوس، أفراداً كانوا أو جماعات.

وهكذا فإن ابن خلدون لم يكن رجلاً يستسلم للفكر الساكن، أو للواقع الجامد، كما لم يكن رجلاً يقف متفلسفاً أمام الوقائع، أو مسجلاً لها وحسب، بل كان رجلاً من صنّاع التاريخ، يغوص فيه، مهما كانت الأوحال والأخطاء، ويتقلب يميناً ويساراً، لعله يجد ضالّته، تماماً كما كان سلفه العظيم (عليُّ بن أحمد بنُ سعيد بن حزم، المتوفى سنة ٤٥٦هـ)، يتقلب بين ملوك الطوائف، لعله يجد فيهم راشداً، أو لعله يستطيع أن ينفخ في جَذْوة الدولة الأموية الأندلسية المنطفئة. وقد ذاق الرجلان السجن والتشريد، ويئسا من الناس، ومالا إلى العُزلة.. هذا في (منت ليشم) قريباً من لبلة بغرب الأندلس، وصاحبنا ابن خلدون في قلعة بني سلامة، قريباً من فرندة بولاية وهران (ولاية تاهرت في التنظيم الحديث بالجمهورية الجزائرية)!!

فكلاهما كان في توتره وتفاعله، وفي تعامله الثقافي، حتى مع اللاّمية والرّائية، والمدونة، وشرح المدونة، عقلاً كبيراً قادراً على التفاعل

الخلاّق، ليس بالثورة، ولا بالخيانة للتراث، ولا بالاستعلاء عليه، ولا برميه بالماضوية، والجمود، والتاريخية الجامدة، ولكن ببعث الروح فيه، والانطلاق من قاعدته، كما ينطلق الصاروخ إلى الآفاق، من قاعدة صلبة مثبتة بالأرض!!

لا يمكن لأي باحث في سيرة ابن خلدون، أن يتجاهل سنة (٧٤٩هـ) التي تمثل السنة السابعة عشرة من عمره، ففيها حدث الطاعون الجارف، الذي عمّ العالم الإسلامي من سمرقند إلى الأندلس، والذي سمّاه ابن خلدون: (الفناء الكبير)، أو (الطاعون الجارف)، وفيه هلك أبواه، وأكثر من كان يأخذ عنهم العلم من مشيخته.. وعكف ابن خلدون على طلب العلم، حتى استدعاه بعد ثلاث سنوات، الوزير أبو محمد بن فزاكين، المستبد، بتونس، لكتابة العلامة عن سلطانه أبي إسحاق[١]، أي وضع عبارة: (الحمد لله، والشكر لله)، والديباجة في المخاطبات الرسمية.

وفي سنة ٧٥٥هـ، وقيل ٧٥٦، استدعاه إلى فاس[٢]، السلطان أبو عنان المريني -بعد سعي ابن خلدون- فأمضى هناك تسع سنوات مستمراً في عمله، ضمن الكتاب والموقعين، وهو عمل رأى ابن خلدون نفسه فوقه، فعمل على الانشغال بتثقيف نفسه، متعرضاً للاتهامات بالتآمر، ودخول السجن بين الحين والحين، والتقلب في المواقع المختلفة.

ويقول ابن خلدون عن هذه الفترة: «وعاد السلطان أبو عنان إلى فاس، وجمع أهل العلم للتحليق بمجلسه، وجرى ذِكْري عنده، وهو ينتقي طلبة العلم للمذاكرة في ذلك المجلس، فأخبره الذين لقيتُهم

---

(١) انظر ابن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٥٧.
(٢) التعريف، ص ٦٠، ٦٩

بتونس عنّي، ووصفوني له، فكتب إلى الحاجب يستقدمني، فقدمتُ عليه، سنة خمس وخمسين، ونظمني في أهل مجلسه العلمي، وألزمني شهود الصلوات معه، ثم استعملني في كتابته، والتوقيع بين يديه، على كُره مني، إذ كنتُ لم أعهد مثله لسَلفي، وعكفت على النظر والقراءة، ولقاء المشيخة من أهل المغرب، ومن أهل الأندلس، الوافدين في غرض السِّفارة، وحصلت على الإفادة منهم على البُغْية»[1].

«ولهذا وطّد ابن خلدون العزم على خَوض غمار الدسائس السياسية، ليحقق مطامحه وآماله، فلم تمض سوى سنتين على التحاق ابن خلدون ببلاط السلطان أبي عنان المريني، حتى تآمر عليه هو والأمير أبو عبد الرحمن محمد الحفصي صاحب بجاية المخلوع، وكان أسيرًا بفاس، فاتفق ابن خلدون مع هذا الأمير المخلوع على تدبير مؤامرة لتحريره، واسترداد ملكه، على أن يوليه منصب الحجابة، متى تم له الأمر، فبلغ أبا عنان خبر هذه المؤامرة فقبض على ابن خلدون، وعلى الأمير المخلوع، وأودعهما سجنه، وذلك سنة ٧٥٨هـ»[2].

وبين سنتيْ ٧٦٤ و٧٦٦ كان اليأسُ قد دبّ إلى نَفْس ابنِ خلدون، من المعترك السياسي في المغرب، فرحل إلى الأندلس، متوجهًا أولاً إلى السلطان أبي عبد الله محمد بن يوسف بن نصر، ثالث ملوك بني الأحمر، وباني مسجد الحمراء في غرناطة، ومكلَّفاً ثانيًا من السلطان نفسه، بالسفارة عنه إلى (پدرو)، الطاغية ملك قشتالة، فارتحل إلى إشبيلية ولقي الطاغية، وأبرم الصلح، وعاين آثار أجداده بإشبيلية،

---

(١) التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً ، ص ٦٠ ، ٦١ .

(٢) ابن خلدون مؤرخاً، د. حسين عاصي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص ٢٥.



وعَرض عليه الطاغية الإقامة عنده، وأن يرد عليه تراث آبائه بإشبيلية فاعتذر(١).

«وقد طابت الحياة له في الأندلس، واستقدم أهله، وهيأ لهم جميع أسباب الراحة، إلا أنّ أمد هذه السعادة لم يَطُلْ، إذ يبدو أن ابن الخطيب قد داخلته الغيرة بسبب الحَظوة التي نالها ابن خلدون عند السلطان، فأخذ يسعى به لدى السلطان ابن الأحمر، حتى تكدّر صفو العلاقات بينهما، وحدثت الجفوة بين الرجلين، فأدرك ابن خلدون أنه لم يبق له مُقام في الأندلس، وأن لا مناص من الرحيل عنها»(٢).

ولعشر سنوات تالية (٧٦٦-٧٧٦)، انغمس ابن خلدون في الحياة السياسية، متقلبًا في أتون الفتن، التي وقعت بين أصحاب بجاية، وقسنطينة، وتلمسان، من بني مرين، وبني زيان، وقد راودته نفسه غير مرة بالاعتزال، فاعتزل ببسكرة طوراً، وبرباط الشيخ الولي أبي مرين طوراً آخر، وبفاس طوراً ثالثًا، وأعتقد أن هذه السنوات كانت من أسوأ فترات حياة ابن خلدون.

«ولم تكن تنتهي هذه السنوات العشر، حتى وجد ابن خلدون، أن الأبواب قد سُدَّت في وجهه، وأصبح موضع ريبة جميع أمراء المغرب،

---

(١) التعريف، ص ٨٤، وانظر عمر الطباع، ابن خلدون في سيرته وفلسفته، ص ٣٩، نشر مؤسسة المعارف، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ.

(٢) ابن خلدون التعريف ص ٩٦، وانظر حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخاً، ص ٣١، ويصور ابن خلدون تردِّي علاقته بابن الخطيب في عبارات موحية فيقول: «ثم لم يلبث الأعداء وأهل السعايات أن خيلوا الوزير ابن الخطيب من ملابستي للسلطان، واشتماله علي، وحركوا له جواد الغيرة فتنكر، وشممت منه رائحة الانقباض، مع استبداده بالدولة، وتحكمه في سائر أحوالها».



فخلف أسرته بفاس، وجاز إلى الأندلس ثانية، في ربيع سنة ٧٧٦هـ، لينزل ضيفًا على سلطان غرناطة ابن الأحمر، لكن بلاط فاس توجس خيفةً من إقامته في الأندلس، وخشي من دسائسه، فمنع عائلته من الالتحاق به، وفاوض سلطان غرناطة بتسليمه، فأبى تسليمه إليهم، فطلبوا إليه إعاده إلى تلمسان، فأجابهم لذلك.[1]»

وكان هذا السلوك ثمرة من ثمرات هذه التجارب السياسية المرّة التي وضع ابن خلدون نفسَه فيها[2].

وعندما عاد ابن خلدون إلى المغرب بعد رحلة فاشلة إلى الأندلس، حاول أمراء المغرب المتحاربون تسخيره لخدمتهم. لكنه كان قد اتخذ قراراً باعتزال هذه الفتن كلها، ولهذا لجأ إلى أحياء أولاد عريف في قلعة (جبل كزول)، فأنزلوه بعد أن استقدموا له أهله من تلمسان، في قلعة ابن سلامة، الواقعة قريبًا من فرندة، وقريبًا من تاهرت في الجزائر (المغرب الأوسط)، وفي هذه القلعة أقام ابن خلدون أربع سنوات كتب المقدمة في خمسة أشهر منها، خلال سنة ٧٧٩هـ، «متخليًا عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب، وأنا مقيم بها، وأكملتُ المقدمة منه على هذا النحو الغريب، الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسالتْ فيها شآبيب الكلام، والمعاني، على الفكر، حتى امتخضت زُبدتُها، وتألفت نتائجها[3]».. ومن ثمّ بدأ ابن خلدون في كتابة تاريخه الموسوم بكتاب

---

(١) ابن خلدون : التعريف ، ص ٢٤٤ .

(٢) ابن خلدون مؤرخاً ، د. حسين عاصي ، ص ٣٨.

(٣) التعريف ، ٢٤٥ ـ ٢٤٦

العِبَر، وديوان المبتدأ والخبر في ديوان العرب والعجم والبربر ، معتمداً على الكثير من حفظه وعلى قوة ذاكرته»[١].

لكن ابن خلدون اكتشف أنّ مشروعه الفكري من العُمق والسعة، بحيث لا يصلح معه هذا الاعتزال، وما يقتضيه من ابتعاد عن مصادر المعرفة والمعلومات، ولهذا رأى من الضروري أن يعمل على العودة إلى تونس، ليستعين بما في خزائن آثارها من مخطوطات وكتب، على إتمام مشروعه، وقد مهّد لتلك العودة بالكتابة إلى السلطان أبي العباس، ملتمساً منه أن يسمح له بالعودة، وأن يعفو عنه، فتحقق له ما أراد.

وفي أواسط سنة ٧٨٠هـ رجع ابن خلدون إلى تونس، راغباً في اعتزال المناصب، والعُكوف على مشروعه العلمي، لكنّ خصومه لم يتركوه، فسرعان ما كثرت ضده الوشايات، يقودها الفقيه المعروف محمد ابن عرفة، ومع أنها لم تنجح، لثبات السلطان أبي العباس على حمايته، وأمره له بالإكباب على تأليف كتاب العبر[٢]، إلا أنّ ابن خلدون، بعد أن أمضى أربع سنوات في تونس، سئم مكابدة الأحقاد، فتوسّل إلى السلطان في تخلية سبيله، لقضاء فريضة الحج، حتى أذن له، فركب البحر إلى الإسكندرية فوصلها في شوال ٧٨٤هـ، وودّع المغرب والأندلس إلى غير رجعة.

وفي الفترة المصرية التي امتدت حوالي ربع قرن، تألق عبد الرحمن ابن خلدون، وأعاد تنقيح (المقدمة) و(العبر)، في ظلال القاهرة، التي كانت يومئذ (خضرة الدنيا)، (وبستان العلم)، (ومحشر الأمم)،

---

(١) انظر عبدالرحمن بدوي ، مؤلفات ابن خلدون ، ص ٣٤ - ٣٦ ، طبع دار المعارف، بمصر ١٩٦٦.

(٢) التعريف ، ص ٢٤٩.

(ومَدْرج الذرّ من البشر)، (وإيوان الإسلام)، (وكرسي الملك)[١]، فدرّس بأزهرها[٢]، يوم كان أزهر الدنيا ، الذي يُجلّه العالم الإسلامي كله ، ولا يتجاسر على النيل منه أحد!

ثم تولّى التدريس في مدرسة القمحية[٣]، التي كانت بجوار جامع عمرو بن العاص، ثم قضاء المالكية بمجلس الحكم بالمدرسة الصالحية[٤]، ملتزمًا بشريعة الله، محاربًا الفساد، الذي كان من قَدَر مصر، في ذلك العصر، وكان قَدَرها في عهود أخرى كثيرة، عرفناها من كتب التاريخ.

ومع ذلك فلم تسكت حوادث الدهر عن ابن خلدون، ففجعته في أولاده جميعًا، فقد غرقت السفينة التي قدموا فيها من تونس، فمات أهله وولده، «وذهب الموجود والسكن والمولود، فعظم المصاب، والجزع، ورجح الزهد»[٥]، وطلب الإعفاء من منصبه، وعزم على الحج، وقضى فريضته، وذهب لزيارة بيت المقدس سنة ٨٠٢هـ، والتقى بتيمورلنك سنة ٨٠٣هـ في دمشق، ثم عاد إلى القاهرة، فأعيد إلى منصبه للقضاء على مذهب المالكية، وظل يتقلّب فيه بين تولية وعزل[٦]، حتى لقي الله (غفر الله له) في الخامس والعشرين من رمضان سنة٨٠٨هـ.

---

(١) التعريف ، ص ١٦٤.

(٢) مما أورده المقريزي في السلوك في حوادث سنة ٧٨٤هـ، قوله : «وفي هذا الشهر (رمضان) قدم شيخنا أبو زيد عبدالرحمن بن خلدون من بلاد المغرب واتصل بالأمير الطنبغا الجوياني، وتصدى للاشتغال بالجامع الأزهر، فأقبل الناس عليه وأعجبوا به».

(٣) التعريف ، ٢٧٢ ، مؤلفات ابن خلدون ، الصفحات من ١٣ إلى ٢٧.

(٤) التعريف ، ٢٧٣ ، ٢٧٦ ، المرجع السابق، الصفحات من ٤٦ إلى ٥٢ .

(٥) التعريف ، ٢٧٩ ، ٢٨١ .

(٦) انظر التعريف ٣٨٨ ، وما بعدها.





هذه الحياة القلقة المتوترة ، في هذه الظروف السياسية والقبلية المعقدة، لم تكن قادرة – بحد ذاتها – على إفراز رجل من طراز عبدالرحمن بن خلدون، لو لم يكن هناك ما يقف ابن خلدون فوقه، غير هذه الأرضية الهشّة، وهذا الواقع العفن المظلم.. ولم يكن هذا الذي وقف ابن خلدون فوقه، غير هذه الحضارة الإسلامية، وتراثها العظيم، وأصولها الثابتة القوية.

هذا الرجل الكبير، صاحب هذا العقل الموسوعي، الرجل الذي ينغمس في الأحداث، لكنه يبقى وثيق الصلة بالفكر والتراث، يحلم بلحظة الاعتزال ليبحث –لمغربه وأمته– عن حل جذري، يمتد إلى أعماق الرؤية الحضارية، ويتجاوز اللعبة السياسية الظاهرة.

هذا الرجل، كان يخترق تراثه، ويعرف إمكانات أمته الحضارية في الانبعاث، ويدرك أن الواقع نتاج خطأ في الرؤية، وفقر في الفكر، وضباب في الوعي الحضاري.

لقد كان ابن خلدون، قد يئس من الإصلاح عن طريق السياسة، ولعله وهو يحقق طموحه المشروع، المنطلق من شعوره بفوقيته وعبقريته، كان يحاول، وهو يتقلب في المناصب، أن يجد مكانًا ملائمًا، يستطيع التغيير من خلاله، لكنه وجد هذا الطريق السياسي مغلقًا، فالحكام المتصارعون (الطائفيون)، في المغرب والأندلس، ينظرون إلى أي منصب في دولهم الطائفية، حتى ولو كان منصب الحاجب (أو رئيس الوزراء)، على أنه منصب تنفيذي، وعلى صاحبه أن يكون مترجمًا لهوى الحاكم،



وأن لا يحاول أن يكون عقلاً مستقلاً، يضاف إلى عقل الحاكم، بل عليه أن يكون -لكي يبقى وينجح - جزءاً من عقل الحاكم ، يُبرِّر له ما يريده، أو شارحًا للمتن، الذي يمليه عليه الحاكم المعصوم!!

وقد لا تكون شخصية (الحاجب)، أو (الوزير)، ملغاة تمامًا، لكن من المؤكد أن القرارات الكبرى، التي تتصل بالسيادة والحفاظ على (الدولة)، وطموحات صاحبها، تبقى في فترة كالتي عاش فيها ابن خلدون، غير قابلة للاجتهاد، أو التعدد في الرأي، وبالتالي فأقصى ما يستطيعه السياسي التنفيذي من تغيير، يبقى في مستوى الجزئيات المعاشية الاجتماعية، والاقتصادية، وليس في البناء العام!

كان الإصلاح عن طريق الفكر هو المتاح، بل والمطلوب، حتى ولو تأخر الزمان بعض الوقت، فذلك خير من الاستسلام اليائس، وكان ابن خلدون مدركًا أن هذا هو حصاد تراكمات سياسية، ونفسية، وعقلية، سيطرت على المغرب والأندلس، بعد سقوط الموحدين في موقعة الأرك (٦٠٩هـ)، وظهور الدول الوارثة المتطاحنة في المغرب، وسقوط المدن الأندلسية، وانحسار الإسلام في الأندلس، في غرناطة ووادي آش تحت إمرة بني نصر القحطانيين.

إن هذا الواقع المريض لم يكن يملك الدواء، لكنه كان يملك عوامل الإثارة التي تدفع الطبيب للبحث عن الدواء.

كان ثقل الواقع السياسي والمعاشي، وما يكتنفه من أمراض وعوارض قدرية من الله «كالطاعون الأسود»، أو الخلافات السياسية القبلية، التي أفرزها خروج قطار المجتمع عن قضبانه الصحيحة.



كان هذا الواقع بأوزاره، يقوم بعملية الشحن الكبيرة، لابن خلدون، وبخاصة أنه عاش هذا الواقع في أسوأ مستوياته، في المستوى السياسي العفن، وكان تراث ابن خلدون الموسوعي، ورصيده في الفقه الحضاري الإسلامي، والوعي التاريخي، يشدانه إلى العكوف على تقعيد وسائل الخروج من هذا الواقع.. إنه فقيه ومفتي، وهذا يقتضي استيعابه الكبير للمعطيات القرآنية، التي قدمت رصيداً كبيراً، لأحوال الأمم السابقة، صعوداً وانكساراً.

ويقتضي استيعابه للسيرة النبوية الشريفة، والنموذج الأعلى، الذي قدّمه الرسول ﷺ وصحابته في دولة المدينة الراشدة، ثم تجارب الأمويين والعباسيين السياسية والحضارية، كما أن ثقافته الشرعية تقتضي إلماماً كبيراً باصول الفقه، وهو علم المنطق الإسلامي.

كل هذه العناصر المكونة لثقافته، لا يمكن إغفال نصيبها في فكره وفي إبداعه، لا سيما وأنه ظل موصولاً بها، ولم ينقطع عنها، أو يعلن ثورته عليها، بل بقي يتقلب في مناصب القضاء، والإفتاء على الفقه المالكي، حتى أواخر أيام حياته في القاهرة!

«لم يكن محيط ابن خلدون -الذي هو الواقع- عاجزاً عجزاً كليّاً، بحيث إنه لم يجد في هذا المحيط أي تراث منهجي، أو مفهومي، يسعفه في تسمية وتحليل الواقع الماثل أمامه»(١).. فهذا الخلاء أو (الفراغ)

---

(١) سالم حميِّش: الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ .. مجلة الاجتهاد، عدد ٢٢، سنة ١٤١٤هـ، بيروت.





الكامل، غير ممكن في واقع ينتمي إلى حضارة عظيمة، ذات مصادر ثابتة حاضرة دائماً كالحضارة الإسلامية!

إن سيادة الفوضى، وضعف الفاعلية، وغياب العقل، وسطحية الارتباط بالمصادر لدى العامة والصفوة، هي العوامل التي تشل الواقع، وتجهض محاولات بعثه، حتى ولو كان المجتمع مكدساً بالتراث الثري، والمفاهيم الفاعلة.

إن (الإرسال) موجود وقوي، لكن (الاستقبال) ضعيف وراكد!!

وكانت أكبر المعيقات، التي يواجهها ابن خلدون، تتمثل في ضغط هذا الواقع، وكان في حاجة ماسة إلى الفرصة التي يستطيع فيها الخروج من هذا الواقع وتجاوزه، وبالتالي رصده بطريقة منهجية تنظيرية في ضوء رصيده الثقافي، وثوابته الحضارية، ومعطيات الواقع أيضاً.

وعندما جاد اللهُ عليه بالعُزلة في قلعة بني سلامة، وجدت الأفكار المختزنة فرصتها للبروز، فكان أن ولدت (مقدمة ابن خلدون)، كاملة الأعضاء، واضحة القسمات.. إنها لم تكن ثمرة هذه البيئة الراكدة، بل كانت نبتة شرعية لمصادر عظيمة، وموروث ثقافي، وحضاري كبير!!



طرائق البحث التاريخي قبل ابن خلدون

لم يكن علمُ المجتمعات، أو علم العمران، حسب تعبير ابن خلدون، أو علم الاجتماع (السوسيولوجيا) بتعبيرنا الحديث، مطروحًا كمادة للدراسة والبحث قبل ظهور مقدمة ابن خلدون العملاقة.

ولم يكن قد خطر -إلا قليلاً وبطرق عفوية عابرة- لدى طبقات المؤرخين، على اختلاف مستوياتهم، أن «الكلَّ الاجتماعي»، بأجزائه وشرائحه الاجتماعية المختلفة، يخضع لقوانين ثابتة، ثبات القوانين التي يخضع لها «الكل الطبيعي- الفيزيقي»، بأجزائه المختلفة، أو «الكل الفلكي» بكواكبه ومجراته المختلفة.. وكان بديهيًا أن يكون التناولُ مجرد إشارات، وومضات، لموضوعٍ لم يخطر على البال أنه أهلٌ للدراسة الموضوعية المتكاملة، تحليلاً وتركيبا، أجزاء وكلا!!

إن الناس في التاريخ العام مغيّبون.. إن القائد هو الذي يُذكر، ومن وراء القائد يقف الوالي، ومن وراء الوالي يقف الخليفة، وأما الناس فهم مجردُ أدوات يحركها هؤلاء، والتركيزُ- بالتالي- قد انصب على الفاعلين الظاهرين!

لكن هذا التركيز بعيد عن الحقيقة، فالحياة تمور هناك في سفوح المجتمعات وقيعانها، والعقول تتعلم الإبداع، والجهود تتكاتف عبر الأفراد والشرائح لتقديم فعل حضاري، يؤدي إلى فعل أكثر تقدمًا ووعيًا، وليس هؤلاء الفاعلون الظاهرون إلا محصلة نهائية لتطور حضاري ما، إنهم تعبير عن مستوى (القبيلة) أو (الدولة) أو (الخلافة).. ولو وقعت الفوضى،

واختل نسيج المجتمع، وهتكت شبكة العلاقات، لفقدوا أماكنهم، ولأصبحوا تعبيراً عن الفوضى الطوائفية الجديدة، والتحلل الاجتماعي الطارئ.. إن دور الفرد (البطل) لا يُنكر، إنه ليس مجرد صورة معكوسة في مرآة، لكنه «التعبير الحي» عن الوضع الحضاري، وهو المترجِمُ له، والقائد له، عندما يكون منتمياً وواعياً وفاعلاً، وليس عالة على الحركة التاريخية.

كانت الطريقة التاريخية الغالبة -قبل ابن خلدون- التي ذهب أعلامُها بفضل الشهرة والإمامة المعتبرة مثل ابن إسحاق، والطبري، وابن الكلبي، ومحمد بن عمر الواَقدي، وسيف بن عُمر الأسدي المسعودي (وإن كان في كتب المسعودي، والواقدي، من المطعن والمغمز، ما هو معروف عند الأثبات، ومشهورٌ بين الحفظة الثقات)[1].. كانت هذه الطريقة الغالبة، التي مثلّها الأعلام السابقون، وغيرهم، تصفُ الظواهر وصفاً مجرداً من أي تحليل، يحاول استخلاص فرضيات، أو قوانين، تتعلق بطبيعة الظواهر، وكان ذلك نتيجة طبيعية لحصر هؤلاء لحركة التاريخ في شريحة واحدة، هي شريحة الساسة والعسكريين، الذين يمثلون مساحة ضئيلة، بالنسبة لمساحة الأمة.

وكان أقطابُ هذه الطريقة التاريخية الغالبة، يحصرون علميتهم في حشد الروايات، وتوثيق السند، دون القيام بنقد الأخبار، على أساس طبائع العمران، ومنطق العقول، فَهُم قد حصروا التاريخ «كماً» في الشريحة السياسية، وحصروه «كيفاً» في الاكتفاء بتوثيق السند، يقول الطبري، إمام هذه المدرسة:

«فما يكن في كتابي هذا -يعني: تاريخ الأمم والملوك- من خبر

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤، الطبعة السادسة، ١٤٠٦هـ، دار القلم، بيروت.



ذكرناه عن بعض الماضين، مما يستنكره قارئُه، أو يستشنعه سامعُه، من أجل أنه لم يَعْرِفْ له وجهًا في الصحة، ولا معنى له في الحقيقة، فليعلم أنه لم يُؤت في ذلك من قِبَلنا، وإنما أُتي من قِبَل بعض ناقليه إلينا، وإنما أدَّينا ذلك على نحو ما أُدِّي إلينا»[١].

وحتى لو عالج أصحابُ هذه الطريقة بعض نظم السياسة، والقضاء، والاقتصاد، والمجتمع، والأسرة، والتربية، والعقائد، فإنما يعالجونها بطريقة مفككة، لا صلة لها بنسيج المجتمع العام، ولابحركته، بل كثيرًا ما كانت الظاهرة تتفكك تبعًا للأعوام أو الحدود الجغرافية، والسياسية.. وينتمي إلى هذه الطريقة أيضًا، هؤلاء الذين مالوا إلى شيء من التخصص في المكان والزمان، وعدلوا عن الإطلاق إلى التقييد، فقيّدوا شوارد عصرهم، واستوعبوا أخبار أُفْقهم وقُطْرِهم، واقتصروا على تاريخ دولتهم ومِصْرهم، كما فعل أبو حيّان مؤرِّخُ الأندلس، والدولة الأموية بها، وابنُ الرقيق مؤرخ إفريقية والدولة التي كانت بالقيروان[٢].. فإن هؤلاء المتخصصين، لم يستطيعوا الخروجَ عن الطريقة الوصْفية التقليدية، ولم يتوفّر لهم منهج نقدي للمتن دراية وتحليلاً.

وثمة طريقةٌ ثانية، تألقت عند بعض المؤرخين، والعلماء، والمفكرين، كان أصحابُها يدعون إلى المبادئ، التي تفرزها الظواهر الاجتماعية، وتتفق مع معتقدات الأمة وأخلاقها، فهي ترغّب في هذه المبادئ، وتحثّ عليها، وهذه طريقة اشتهر بها ابنُ مسكويه في كتاب: (تهذيب الأخلاق)، وابن قُتيبة في: (عيون الأخبار)، والماورديّ في: (الأحكام السلطانية)، والطرطوشي في كتابه: (سراج الملوك)...

---

(١) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ١/٧، دار إحياء التراث العربي، لبنان.

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون، ص ٥.



وعن هذا الكتاب الأخير، يقول ابن خلدون، رافضًا هذا المنهج في علاج الظاهرة الاجتماعية: «وكذلك حوّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتابه (سراج الملوك)، وبوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا، ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرَّميَّة، ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة، إنما يبوِّب الباب للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس، مثل بَزَرْجَمْهر، والمربذان، وحكماء الهند، والمأثور عن دَاَزَال وهِرْمس، وغيرهم من أكابر الخليقة، ولا يكشف عن التحقيق قناعًا، ولا يرفع عن البراهين الطبيعية حِجَابًا، وإنما هو نقلٌ وتركيبٌ، شبيهٌ بالمواعظ، وكأنّه حوّم على الغرض ولم يصادفه، ولا تحقق قصده، ولا استوفى مسائله»(١)، وما ينطبق على الطرطوشي، ينطبق على أفراد هذه الطريقة بصورة إجمالية.

ويأتي أصحاب الطريقة الثالثة، من مناهج الكتابة التاريخية، الذين رصدهم ابنُ خلدون، ورفضهم، وعاب عليهم طريقتهم، إنّهم الذين حاولوا جعل التاريخ متونًا تعليمية مختصرة، شبيهة بالأجرومية، فذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك «مقطوعة عن الأنساب والأخبار، موضوعة عليها أعداد أيامهم بحروف الغبار، كما فعله ابن رشيق في ميزان العمل»(٢).

وأمام هذه المناهج التقليدية، التي أفقدت المادة التاريخية رُوَاءها، وأفقدت الدراسة التاريخية جزءًا من علميتها وفائدتها -مع أنها أدت دورًا لا يُستهان به في ظل ظروفها وعصورها- الزم ابن خلدون نفسه أن يُنصف تاريخ الأمة، بمجتمعاتها الإسلامية، فيفصل أخبارها بابًا بابًا،

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٠.
(٢) المقدمة، ص ٥.

ويبدي في هذا الرصد لأولية الدول والعمران عللاً وأسبابًا، وينبّه «على أخبار الذين عَمَروا المغرب في هذه الأعصار، وملأوا أكناف الضواحي منه والأمصار، وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار، ومن سَلَف لهم من الملوك والأمصار، وهما العرب والبربر»[١] .. ويشرح فيه «من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها»[٢] .. وكذلك يبين لك «ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب، والعلوم والصنائع، بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتندفع بها الأوهام، وترتفع الشكوك»[٣].

ومن باب الحصر والإيجاز، نذكر أن ابن خلدون أخذ على المؤرخين السابقين أخطاء منهجية أساسية، أهمها:

١ ـ عدم الموضوعية، بسبب «التشيّعات للآراء والمذاهب».

٢ ـ عدم تحكيم العقل في ضوء قوانين الطبيعة، التي وضعها الخالق سبحانه وتعالى، ولهذا قبلوا بعض المستحيلات عقلاً.

٣ ـ الجهل بطبائع الأشياء، ولا سيما قوانين الحضارة، وكيفية تدرج الأمور والحوادث، وفق قوانين محددة للتطور والسقوط.

٤ ـ عدم إدراكهم للأهداف الاجتماعية، والمعاشية، والتاريخية.

٥ ـ عدم وجود معيار منهجي، تُنقد به الوقائع والأخبار[٤].

---

(١) المقدمة، ص ٦.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) المقدمة، ص ٤٠.

(٤) المقدمة، جزء الدراسة في طبعة المقدمة بتحقيق علي عبدالواحد وافي، ١/٣٩٩-٤٠٠، طبع القاهرة.



نمـــاذج لأخطـــاء وقـــع فيها المؤرخون بتأثير المناهج التقليدية

وقد كان منطقيًا أن تقع كثير من الأخطاء، في ظل هذه المناهج التقليدية، التي لم تستعن بعلم العمران وقوانينه، وطبائع الاجتماع الإنساني، بل عجزت عن إدراك نطاق علم التاريخ نفسه، وهو أنه خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعته من التوحش ، والتأنس ، والعصبيات ، والتقلبات ، وما ينشأ من الدول ، وما ينتحله البشر من الكسب، والمعاش، والعلوم، والصنائع... فكثر الخطأ، والكذب، من جراء اعتماد المؤرخين على النقل والحكايات للوقائع، دون عرضها على أصولها، ودون سَبْرها، ونقدها بمعيار الحكمة (الفلسفة)، والوقوف على طبائع الكائنات، أو الجهل بطبائع الأحوال في العمران، إذ لكل حادث -ذاتًا أو فعلاً- طبيعة في ذاته وأحواله.

وقد يكون السببُ في الخطأ -أو الكذب- التشيّع للآراء، والمذاهب، والثقة بالناقلين دون تعديل أو تجريح، والذهول عن المقاصد، وتوهم الصدق، والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، وتَقَرُّب الناس لأصحاب المراتب بالثناء.

ومن أبرز أسباب الخطأ لدى المؤرخين، جهلهم بالقوانين التي تخضع لها ظواهر الاجتماع الإنساني، أي قوانين العمران (الحضارة)[١].

---

(١) د. علي عبدالواحد وافي ، عبقريات ابن خلدون، ص ١٩٩ ، وانظر المقدمة في مواضع مختلفة.



وقد يقع الخطأ للجهل بالقوانين، التي تخضع لها الظواهر الطبيعية، كظواهر الكيمياء، والفَلَك، والطب، والنبات، وما إليها.

فكثيراً ما يسجّل المؤرخون أخباراً، يستحيل وقوعها، وفق هذه القوانين.

وكان من نتائج هذا القصور المنهجي، عدم استيعاب المؤرخين المسلمين، لموازين نقد الأخبار وفق معيار الحكمة والعقل، ووفق أصول الاجتماع الإنساني، وقوانين الظواهر الطبيعية، فوقعوا في أخطاء كثيرة، رصد منها ابن خلدون الأخطاء التالية:

١ ـ ما حكاه المسعودي عن جيوش بني إسرائيل، وكيف أنهم خلال مائتين وعشرين سنة (وهي المدة التي بين دخول يعقوب وأولاده إلى مِصر في عصر يوسف، وخروج بني إسرائيل إلى التيه في عصر موسى عليهم السلام) تكاثروا من سبعين رجلاً إلى ستمائة الف[1].

٢ ـ ومن هذه الأخبار الواهية، أخبار التبابعة ملوك اليمن، وأنهم كانوا يغزون من قراهم في اليمن، إفريقية، والبربر، والموصل، وأذربيجان، وسمرقند، والقُسطنطينية، وذلك لصعوبة مواصلات هذا العصر، وملك التبابعة كان بجزيرة العرب، التي يحيط بها البحر من ثلاث جهات، ولم يرد أن لهم أسطولاً[2].

---

(١) المقدمة، ص ١٠، ط ٦، ١٤٠٦هـ، دار القلم.
(٢) المقدمة، ص ١٢.

٣ ـ ومن هذه الأخبار، ما زعموه من أن (إرم ذات العماد) اسمٌ لمدينة كانت على شكل الجنّة، بناها شداد بن عاد بن عوص من الذهب والزبرجد، والياقوت في صحراء عدن، وهذا كذب لا أصل له[١].

٤ ـ ومن هذه الأخبار، ما قيل في سبب نكبة البرامكة، وهي العلاقة القلبية بين العباسة أخت الرشيد، وجعفر بن يحيى البرمكي، وزير الرشيد، وأن الرشيد لكلفه بمكانتهما في معاقرته الخمر ـ حاشاه ـ أذن لهما في عقد النكاح دون الخَلوة، لكنهما خَلَوَا في ساعة سُكْر فحَمَلت[٢]... إلى آخر القصة التافهة.. وأسبابُ نكبة البرامكة معروفة...!!

٥ ـ ومن هذه الأخبار الواهية، ما قيل عن يحيى بن أكثم، قاضي المأمون، وأنه سَكَر ليلة، فدُفن في الرَّيْحَان حتى أفاق... ويحيى من أهل الحديث، أثنى عليه ابن حنبل، وخرّج عنه الترمذي والبخاري[٣].

٦ ـ ومنها ما نُسب إلى المأمون في سبب إصهاره للحسن بن سهل، وزيره وصهره، وأنه عَثَر في بعض الليالي ببغداد بزنبيل مدلى من بعض السطوح، فصعد فيه، فوجد امرأة عاقرها الخمر حتى الصباح.. وكانت هي ابنة الحسن بن سهل، فتزوجها من أبيها...!! (والحبْكة كما نرى تنتمي إلى عالم ألف ليلة وليلة)[٤].

---

(١) المقدمة، ص ١٤.
(٢) المقدمة، ص ١٥، ونحن نخالف محمد عابد الجابري في تحليله لموضوع العباسة أخت الرشيد (العصبية والدولة)، ط ٣، بيروت.
(٣) المقدمة، ص ١٩، ٢٠.
(٤) المقدمة، ص ٢٠.



٧ - ومن هذه الأخبار الواهية، ما يطعن به الطاعنون في نسب الأدارسة، وتعريضهم بالحمل المخلّف عن إدريس، أنه لراشد مولاه.. ونسب إدريس بن إدريس بن عبد الله، شريف عريق في آل الحسن بن علي، رضي الله عنهم، ونحن نؤيد ابن خلدون في صحة هذا النسب[١].

٨ - لكننا لا نؤيده في تطبيقه هذه القواعد على الفاطميين، ودفاعه عن صحة نسبهم في آل البيت[٢].. وقد كتبنا رسالة في الردّ عليه وعلى غيره في قضية نسب الفاطميين، فهم -في رأينا- أدعياء مارقون!! وقد دلّ سلوكهم خلال تاريخهم على ذلك.

٩ - كما أننا لا نؤيده في دفاعه عن المهدي بن تومرت، ووسمه لمن يعيبون عليه عقائده ومسالكه، بأنهم (ضعفة الرأي) من فقهاء المغرب[٣]، فنحن مع هؤلاء (الضعفة الرأي)، الذين ينسبون المهدي بن تومرت إلى «الشعوذة والتلبيس»، فيما أتاه من القيام بالتوحيد الحق، والنعي على أهل البغي قبله، وتكذيبهم لجميع مدعياته في ذلك، حتى فيما يزعم الموحدون أتباعُه من انتسابه إلى أهل البيت[٤]، فهذا المهدي المنتسب إلى أهل البيت، كان يميل إلى النزعة البربرية، وقد حاول ترجمة

(١) المقدمة ، ص ٢٤ .
(٢) المقدمة ، ص ٢١ ، وانظر كتابنا : قضية نسب الفاطميين ، ط دار الصحوة ، القاهرة .
(٣) المقدمة ، ٢٦.
(٤) المقدمة ، ٢٦ .



القرآن إلى البربرية، بدل تعريب قومه، ونُسب إليه اللجوء إلى حيل تشبه حيل الفاطميين في دعوى العصمة، وعلم الغيب، وغير ذلك.

١٠ - ونحن نؤيده فيما أورده عن والد الحجاج بن يوسف الثقفي، من أنه من سادات ثقيف، ولم يكن في تحفيظه الناس للقرآن محترفًا حرفة معاشية، أو منتميًا إلى طبقة دونية[١].

١١ - ومن الأخبار الواهية، ما يتوهمه المتصفحون للتاريخ عن أحوال القضاة في الأندلس، وما كانوا عليه من الرياسة في الحروب، فيظنون أنهم مثل القضاة لعهدنا، غير واعين لما وقع في القضاء لمخالفة العوائد، فالقضاء كان لأهل القوة والعصبية على العكس مما آل إليه منصب القضاء في العصور المتأخرة، أيام ابن خلدون، حتى أصبح أهلُ الحِرف ساعين في نيله[٢].

وعلى هذا، يجب عند دراسة أية دولة، معرفة العُصور، والأنساب، والمقامات، في ضوء الأعراف، والتقاليد السائدة في عصرهم، وأيامهم، وليس في عصور غيرهم.

(١) المقدمة، ص ٢٩، ٣٠.
(٢) المقدمة، ٣١.





الأصـــول الإســلامية لنظــريات ابن خلــدون

لم يكن لرجل في مثل عقل ابن خلدون، إلا أن يكون «رجل تاريخ»، بالمعنى المزدوج، يكتب التاريخ ويفعله، يتأثر بالتاريخ، ويؤثر فيه، إنه مؤرخ وإنسان تاريخي، وبصرف النظر عن الهدف الذي يسوق من أجله (عبد الله العروي) النص التالي، ومع اختلافنا مع هدفه، إلا أننا نوافقه على أن ابن خلدون، يمثل: «راوياً مثل غيره من الرواة، عندما يتكلم على أصول العرب، والبربر، والترك.. شاهداً بل صحفياً، عندما يتكلم على نفسه، وعلى سلاطين بني مرين.. مؤرخاً يزاحم في الإتقان والنباهة، والاطلاع، (المسعودي) أو (البيروني)، منظراً لقواعد الكتاب التاريخية، مبدعاً لعلم العمران في مستوى فلاسفة عهد التنوير.. كاشفاً عن الحقيقة التاريخية، كميزة بشرية»(1).. إلا أن ما لم يدركه العروي، أن كل ذلك كان وفق منهج إسلامي، وكان انبثاقة عن روح إيمانية، ولم يكن دنيوياً أو علمانياً...

إن ابن خلدون، مثل سابقيه الموسوعيين العظماء، الذين نبغوا في أكثر من تخصص، وكانوا قادرين على المزج بين العلوم الشرعية، والإنسانية، والطبيعية، ويرونها كلها -إذا صلحت النية والهدف- علوماً إسلامية.

---

(1) مفهوم التاريخ، ج ١ (الألفاظ والمذاهب)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٢م، ص ١٨.





ويأتي الخطأ في توجيه آراء ابن خلدون وتقويمها، عندما تُتجاهل هذه (الحقيقة الإسلامية الموسوعية)، عند ابن خلدون، فأي محاولة للنظر لابن خلدون بعيداً عن انتماء عقله للمنهجية الإسلامية القرآنية، التي تتجاوز كل ضغوط الحاضر السياسية، وإسقاطاته الفكرية، وتحقق لصاحبها موسوعية في الفكر... وقفزاً فوق إسقاطات الواقع، أي محاولة من هذا القبيل محكوم عليها بالفشل.

ومع ذلك، فما أكثر الدراسات، التي تجاهلت هذه الحقيقة، ونظرت إلى ابن خلدون بمنظار معين، وحاولت نزع انتمائه عنه، وإلباسه رداءً لا يصلح له، ضيِّقًا كان أو فضفاضاً.

وكم من قراءة معاصرة لأفكار ابن خلدون، لا تتوافر فيها شروط الجودة البحثية، والعطاء الفكري، إلا نادراً.. وكم من قراءة عائبة المنطلق، قاصرة النظر والمنهج، وكم من قراءة تتخذ الخلدونية ذريعة مختزلة تمارس فيها وحولها، شتى أنواع التهافتات، والإسقاطات المفهومية، ذات الجعجعة ولا طحين.. هذا فضلاً عن القراءات، التي تتم في حالات الغفوة والسهو، وأخرى مدرسية، أو مكتظة بالنسوخ والاجترارات[1].

لقد بلغ من هذا الإسقاط التأويلي، الذي يعتسف مفردات اللغة ودلالاتها، ويلغي معجميتها، ويجعلها كائنًا زئبقيًا قابلاً لأي تشكيل.. بلغ هذا الإسقاط إلى المستوى الذي يعتمد فيه (محمد عابد الجابري)

---

(١) سالم حميش: الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ، بحث منشور في مجلة الاجتهاد، عدد ٢٢، السنة السادسة، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، ص ١١٠ (... ومن العجيب - والمؤلم - أن الكاتب نفسه لم يسلم - في قراءته - من بعض هذه المآخذ، وسترد الإشارة إلى بعض آرائه).





عبارة «مكسيم رودنسن»، التي يصف فيها تراث «كارل ماركس» بأنه تراث من اليسير أن نجد فيه ما يبرر أية فكرة، فيرى الجابري أن هذا الوصف يصدق أيضًا على مقدمة ابن خلدون: «فإن المؤمن، والملحد، والكاهن، والمشعوذ، والفيلسوف، والمؤرخ، ورجل الاقتصاد، وعالم الاجتماع، وحتى كارل ماركس نفسه، كل أولئك يستطيعون أن يجدوا في (المقدمة) ما يبررون به أي نوع من التأويل يقترحونه لأفكار ابن خلدون»[(١)].

بل إن الأمر، يمتد إلى مصادرة المستقبل في التعامل مع أفكار المقدمة، فيقفز بنا أحد الكُتَّاب إلى التيئيس الكامل من أية قراءة مستقبلية، تزعم أنها انتهت إلى قراءة محددة لأفكار ابن خلدون الواردة في المقدمة.. فالعامة الذين يظنون أن الأفكار الخلدونية أضحت مكشوفة بدليل المئات من الدراسات المتراكمة، والخاصة الذين صاغوا حول التراث الخلدوني أطروحات، والواحد منهم تحدوه الرغبة في أن يقول: إني آخر القارئين... كلتا الفئتين تخطئ الصواب، وتغلّب الوهم[(٢)].

إن هذين القولين مردودان ، جملة وتفصيلاً، وهما لا يستقيمان إلا في إطار المنهجية الظالمة المتأولة، التي ترى أن كل نص مهما كان وضوحه، وانسجامه مع اللغة، والعقل، والمنطوق، والمفهوم، يمكن تأويله وتوجيهه ، وفق دعوى منهجية معينة (عصرانية) أو (ظرفية تاريخية) أو (تحديثية).

---

(١) فكر ابن خلدون ، العصبية والدولة ، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، ص ٣ ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٢م ، ص ٧.

(٢) سالم حميش : الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ ، مجلة الاجتهاد ، ص ١١ .





إن التأويل في رأي هؤلاء (أي إخضاع النص لهوى الباحث وأفكاره)، منهج الْسُني و(سوسيو لوجي)، يسمح (بتحريف) كل النصوص، (وتعبير التحريف هو التعبير الصحيح). . . حتى تزول معالم اللغة، وضوابطها، ودلالاتها، باسم (التاريخانية)، ومعالم العقل، والمنطق، والدين، باسم (القراءة العقلانية المعصرنة للنص!!)

ومهما يكن تقديرنا الكبير لمقدمة ابن خلدون، وقابليتها لاسترسال القراءات، وتراسلها، إلا أننا لا نراها فوق (إمكان القراءة المحددة)، حتى ولو كانت من « أمهات النصوص، حافلة بالدقائق والمعاني، غنية بقدرتها على تفجير قرائح القارئين ، واجتهادات المؤولين »[١] . . فكل الأمهات ـ حتى الكتب المقدسة ـ تقبل القراءة المحددة، إذا ما احتُرمت اللغة، ودلالاتها الظاهرة الواضحة، وأوقف هذا السيل من العبث باللغة، والعقل، والموضوعية، باسم التأويل، الذي لا يحكمه ضوابط صارمة، وإلا فإن كل فكر هو لا فكر، وكل معنى هو لا معنى!!

تمتاز أفكار ابن خلدون، التي ترد في المقدمة، بأنها ترد وفق منهجية شمولية، تمزج بين جوانب المعرفة الإنسانية، مزجًا كاملاً، وتنظر للإنسان نظرة عضوية مترابطة، ثم تنطلق من ذلك إلى النظر للمجتمعات دون تشقيق ، ثم ترى في الحضارة كائنًا حيًا يشبه الكائنات الحية العضوية ، أو يكاد، يخضع للشروط نفسها، وللتكاملية بين العوامل الفاعلة فيه، على النحو الذي تخضع له المجتمعات والإنسان الفرد . . ويوشك ابن خلدون، أن يضع أيديَنا على أعمار الدول، أو الدورات التاريخية المتعاقبة، وكأننا نشاهد طفلاً ينشأ ، ثم ينمو ، ثم تدب في مُحَيَّاه مخايلُ الشباب . . ثم ينحدر بطيئًا إلى الشيخوخة .

---

(١) سالم حميش : المكان السابق .





هذه النظرة، التي قد يختلف فيها كثيرون معه، إنما كانت فقهًا خلدونيًا اجتماعيًا، لما ورد في القرآن الكريم، والسنة النبوية، حول تداول الأيام بين الناس، وحول أثر الظلم، والترف، والكفر بأنعم الله في سقوط الدول، قال تعالى: ﴿ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ (٤٩) ﴾ (يونس: ٤٩). وقال تعالى: ﴿ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ﴾ (آل عمران: ١٤٠). وقال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾ (النحل: ١١٢). وقال تعالى: ﴿ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ (الأعراف: ١٢٩). وقال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ ﴾ (القصص: ٥٩).

بل إنني أرى أن ابن خلدون قاسَ الدولة، أو الدورة التاريخية، قياسًا كاملاً على عُمر الفرد، ومراحل تطوره، على ضوء الآية القرآنية الكريمة: ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ﴾ (الروم: ٥٤).

كما أننا لا نستطيع أن نتهم ابن خلدون بالغفلة عن القصص القرآني، وعواقب كل أمة، كما فصّلها الوحي الكريم، بل إننا نراه في المقدمة، وفي





العِبَر، على وعي كامل بالقصص القرآني، والعِبر، المستخلصة منه، سواء في جانب الرخاء، والنعمة، والأمن، والنصر، وغيرها من ثمار الإيمان، والالتزام بشريعة الله، أم في جانب الترف، والظلم، والانحلال، وغيرها من مظاهر البعد عن الشريعة والكفر بنعمة الله، والعواقب الحتمية الوخيمة - مهما طال الزمن - لهذه السلوكيات الجالبة لغضب الله، والمدمرة للحضارة.

ولم تكن سيرة الرسول ﷺ، في شؤون الحياة كلها، بعيدة عن فكر ابن خلدون، بل إن ابن خلدون، ابن روحي للإمام مالك بن أنس، إمام دار الهجرة، وقد ولي القضاء في مصر ست مرات على المذهب المالكي، ومعروف أن المذهب المالكي من مذاهب الحديث والأثر، وليس من مذاهب الرأي، وهذا يلزم الفقيه المالكي، الملتزم، فضلاً عن القاضي المالكي، أن يكون على وعي تام بالسنة والأثر.. والدارس لفكر ابن خلدون، يكتشف بسهولة عمق الصلة بين آراء ابن خلدون في النظام السياسي بعامة، ونظام الحكم بخاصة، وبين السنة النبوية والقرآن الكريم.

إنه منذ البداية يقرر أن أحكام السياسة القائمة على النظام الدنيوي (العالماني)، طريق خراب للناس، فهي تحصرهم في مصالح الدنيا فقط، وتقتل فيهم الجانب الأخلاقي، ووازع الضمير، وترتفع بحريتهم الفردية، ومصالحهم الذاتية، على مصالح الأمة، ومصالح الملّة.

وبعد أن يُقدم ابن خلدون نماذج من الحكومات الدنيوية (العالمانية)، يرفضها جميعًا، ويدعو المسلمين إلى الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية، التي هي الضمان الوحيد لكفاية العباد، وإسعادهم، وضمان انقيادهم والتزامهم.. يقول ابن خلدون عن هذه الحكومات الدنيوية:



«وقد أغنانا الله عنها في الملة والخلافة، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة، والخاصة، وأحكام الملك مندرجة فيها»(١).

ويصف هذه الحكومات الدنيوية العالمانية، بأسوأ الصفات قائلاً:

«...فما كان منه -أي من نظام الحكم- بمقتضى القهر، والتغلب، وإهمال القوة العصبية في مرعاها، فجور وعدوان»(٢) «وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها، فمذموم أيضاً، لأنه نظر بغير نور الله، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة، فيما هو مغيب عنهم، من أمور آخرتهم. وأعمال البشر كلها عائدة عليهم، في معادهم، من ملك أو غيره. قال رسول الله ﷺ: «**إنما هي أعمالكم تُرد عليكم**»، وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط، يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع، حمل الكافة على الأحكام الشرعية، في أحوال دنياهم وآخرتهم»(٣).

وعندما كان ابن خلدون يتحدث عن نظريته في «أن الدولة لها أعمار طبيعية، كما للأشخاص»، وهي النظرية التي تمثل جوهر فكره في (الدورة العضوية) للدولة، أو (للحضارة)، حسب فهم بعضهم، كان القرآن، هو مصدره لهذا التصور.. ونحن نرى هذا جلياً في قول ابن خلدون: «إن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو

---

(١) المقدمة، ٣٠٣.
(٢) المقدمة ١٩٠.
(٣) المقدمة، ١٩٠، ١٩١.

عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين، الذي هو انتهاء النمو، أو النشوء إلى غايته، قال تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرۡبَعِينَ سَنَةً ﴾ (الأحقاف: ١٥)، ولهذا قلنا: إن عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل، ويؤيده ما ذكرناه في حكمة التيه الذي وقع في بني إسرائيل، وأن المقصود بالأربعين فيه، فناء الجيل الأحياء، ونشأة جيل جديد آخر، لم يعهدوا الذل ولا عرفوه»[١].

وهكذا كان ابن خلدون، وهو يتحدث في الفكر التاريخي، أو العمراني، أو السياسي.. يعتمد على القرآن والسنة، وقصص الأنبياء، اعتماداً مباشراً، وكان لسيرة الرسول ﷺ، مكانة متميزة في استشهاداته، واقتباساته، وقياساته... كما أنه تحدث عن الرسول عليه السلام، حديثاً كثيراً[٢]، باعتباره النموذج الأعلى لتطبيق شريعة الإسلام، التي يدعو إليها ابن خلدون، ويعمل على بيان جدارتها، وأحقيتها وحدها، للتطبيق على المجتمع الإنساني[٣].

لقد صمم ابن خلدون، نظرية العمران، أو المجتمع الإنساني، على أنه مجتمع «إسلامي» الحكومة والرعية، وقد خصص المقدمة كلها -إلا في القليل- لهذا الأمر، وقرر ضرورة أن يكون الحكم خلافة، وأن الخلافة لحراسة الدين وسياسة الدنيا[٤]، ورفض الحكم الدنيوي العلماني العقلي،

(١) المقدمة ١٧٠.

(٢) المقدمة، ٩١، ٩٢، ٢٠٩، ٢٦٤.

(٣) د. مصطفى الشكعة: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، ص ٩٣، ط ٢، ١٤٠٨هـ.

(٤) انظر المرجع السابق، ص ٩٤.



والحكم الطبيعي الشهواني، وحدد المعالم الكبرى لنظام الحكم، معتمداً على الرسالة التي وجهها طاهر بن الحسين إلى ولده عبدالله بن طاهر، لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما[1]، كما حدد معالم نظام القضاء، وآدابه، معتمداً على الرسالة التي وجهها الخليفة العظيم عمر بن الخطاب، إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري[2]، رضي الله عنهما.

وعلى الرغم من الجهود الهائلة التي يبذلها - وبذلها بسخاء وإسراف شديدين - الشيوعيون المندثرون والعلمانيون الملحدون، والقوميون غير الإسلاميين، فإن نسيج المقدمة كلها، ألفاظاً ومصطلحات ولغة واستشهادات، وأفكاراً، ومضامين، هو نسيج إسلامي، ينبع من مصادر الإسلام الأساس، ومن الفكر المعتمد والموثق في التراث الإسلامي.

وكل المحاولات غير العلمية، بل والسوقية أحياناً، التي حاولت توجيه أفكار ابن خلدون توجيهاً مادياً، أو علمانياً عقلياً، لا صلة له بالوحي، هي محاولات تتحدث عن شخص آخر غير ابن خلدون، وعن مقدمة أخرى غير مقدمة ابن خلدون.. بل إنها تتحدث عن كاتبها المادي، وفكره غير الديني.

إن أحد الباحثين الغربيين، وهو (دى بوير) الهولندي، يذكر أن الدين لم يؤثر في آراء ابن خلدون العلمية بقدر ما أثرت الآراء الأرسطوطاليسية الأفلاطونية.. ويشير باحث آخر، هو (ناتانيل

---

(١) المقدمة ٣٠٣، والكتاب بيان لما يحتاج إليه الأمير من الآداب الخلقية، والسياسة الشرعية والملوكية.

(٢) غوستاف ريختر، الصورة التاريخية في أعمال المؤرخين العرب القدامى، ترجمة رضوان السيد، دراسة بمجلة الفكر العربي، عدد يوليو ١٩٧٨، لبنان، بيروت.



شميت)، الأستاذ في جامعة كورنل بأمريكا، إلى أن ابن خلدون، إذا كان يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن، فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن!!

وثمة مستشرق ألماني هو (فون فيسندنك)، يقول: إن ابن خلدون، تحرر من أصفاد التقاليد الإسلامية في درس شؤون الدولة والإدارة وغيرهما، وأنه حرر - كذلك - ذهنه من القيود الفكرية، التي ارتبطت في عصره بالعقائد العربية[1].

لكن المستشرق (غوستاف ريختر) ينفي هذه الصورة التاريخية المسقطة على ابن خلدون، ويؤكد أن المقدمة تقف شامخة باعتبارها ذروة من ذرى الإبداع في العصور الوسطى كلها.

ويقول (ريختر): «إن إنجاز ابن خلدون، إنجاز لا يبتعد كثيراً عن الروح العربية الإسلامية، كما يحلو للبعض أن يصور. إن ابن خلدون، الذي تتميز نظريته بالطابع الواقعي التجريبي، يبقى في السياق العام للثقافة الإسلامية، ولا يخرج عليه، كما لا يحاول تغييره.

إنه يبقى عالماً مسلماً، عميق الاطلاع، ومنظومته نفسها، لها حدودها، التي هي حدود الثقافة العربية الإسلامية[2]»!!

(١) د. عماد الدين خليل، ابن خلدون إسلامياً، المكتب الإسلامي، بيروت، ص ٦، ط ١٤٠٥/٢هـ (ومن الجدير بالذكر أن هؤلاء ينظرون إلى الإسلام نظرتهم للمسيحية والدين عامة، مع أن الإسلام يتسع لأي مدى عقلي موضوعي صحيح!!).

(٢) غوستاف ريختر، الصورة التاريخية في أعمال المؤرخين العرب القدامى، ترجمة رضوان السيد، دراسة بمجلة الفكر العربي، عدد يوليو ١٩٧٨، لبنان، بيروت.

ومن الطريف .. أن يتولى مستشرق مثل (هاملتون جب)، في كتابه المعروف : (دراسات في حضارة الإسلام)، الرد على العرب العلمانيين، والمستغربين، الذين يسعون إلى توجيه المقدمة ، وصاحبها توجيهاً يخدم أفكارهم المادية ، وغير الدينية .

وقد أشرنا من قبل إلى أن المفكر المصري المعروف : (عبدالرحمن بدوي) ، مع نزعته الوجودية، والاستغرابية ـ خضع للحكم العلمي ـ فأكد الإسلامية الالتزامية الواضحة لابن خلدون ومقدمته، وأدان كل محاولات تحريفها، وفق أفكار مذهبية ، أو عنصرية .

أما (هاملتون جب)، فإنه ـ في فصل كامل في كتابه ، الآنف الذكر، يتولى الرد على نموذج من هذه النماذج الانهزامية الاستغرابية، وهو الأستاذ (كامل عياد) في أطروحته التي قدمها لإحدى الجامعات الأوروبية، بعنوان : (نظرية ابن خلدون التاريخية الاجتماعية)[1]، وفيها يذهب إلى أن ابن خلدون ، (لا يعدّ النبوة ضرورة للاجتماع الإنساني) ، وأنه (ارتفع فوق معتقداته الدينية ، وهو يحقق منجزاته الضخمة) ، وأنه (يبني نظريته العلمية بطريقة فريدة على المادة التجريبية)!! .. وكل هذا الذي يقوله كامل عياد، ضرب من الوهم لا سبيل لإثباته، إذا كان الفكر فكر ابن خلدون، وإذا كان الكتاب هو مقدمته .. فالمقدمة موجودة، لكنه الاعتساف غير الأخلاقي .

ويرد (جب) على هذا الباحث ـ وأمثاله ـ رداً حاسماً، فيعود برأي ابن خلدون في النبوة، وضرورتها للاجتماع الإنساني ـ إلى رأي عالم سني

(١) ومثله وقبله كان طه حسين واحداً ـ بل إماماً ـ في هذا الطريق الانهزامي الاستغرابي.

يتهمه بعضهم بالتشدد وهو الإمام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ، رحمه الله (ت : ٧٢٨هـ).

وينقل (هاملتون جب) ، نص ابن تيمية من كتابه : (الحسبة)، مبيناً أنه لا فرق بين الرأيين، وبالتالي فابن خلدون عالم سني مثله مثل ابن تيمية[١].

بل إن ابن خلدون - كما يقول (جب) - لم يكن مسلماً فحسب، بل كان كما تكاد كل صفحة من المقدمة تشهد، فقيهاً متكلماً من أتباع المذهب المالكي المتشدد، وكان يرى أن الدين أهم شيء في الحياة، وأن الشريعة هي الطريق الوحيد إلى الهدى[٢].

ويرى (جب) أن الأساس الأخلاقي الإسلامي في فكر ابن خلدون، ضمني يستشف خلال عرضه كله. عدا عن أنه يلجأ دائماً إلى الاستشهاد بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية. أما مبدؤه في العلّية والقانون الطبيعي . . . ذلك المبدأ الذي يراه الدكتور عياد معارضاً - على نحو حاد - للآراء الكلامية الإسلامية في القرآن، فليس هو - (في رأي جب) - إلا سنة الله، يتردد ذكرها في القرآن.

على أننا قد نسلم بأن ابن خلدون ، ينص بقوة على الاقتران المحتوم بين السبب والمسبب في صورة قانون طبيعي، أكثر مما يفعل سواه من المؤلفين المسلمين[٣]، فالأمر لا يعدو اجتهاداً من الاجتهادات الدائرة في المحيط الإسلامي!!

(١) هاملتون جب : دراسة في حضارة الإسلام ، ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٩م .
(٢) السابق ، ص ٢٢٥ .
(٣) السابق ، ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

وبطريقة ذكية يبسط (جب) أفكار ابن خلدون ، مع ربطها بالرؤية الإسلامية فيقول: «فنحن إذا حاكمنا نظرية ابن خلدون التاريخية ، خرجنا بنتيجة متشابهة، فاجتماع النوع الإنساني ضروري للتعاون (لتتم حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه)، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم، واستخلافه إياهم» .. وأيضاً فإن السياسة والملك هي كفالته للخلق، وخلافةٌ لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم سواء أكان الملك خيراً، أو شراً، والعصبية إنما تتم بجمع القلوب، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونةٍ من الله في إقامة دينه[١] ».

وهكذا يؤكد (جب) أنه من المستحيل علينا أن ننحي عن أنفسنا الشعور بأن ابن خلدون، إلى جانب أخذه في تحليل تطور الدولة، كان كغيره من فقهاء المسلمين في عصره، مهتماً بالتوفيق بين المتطلبات المثالية التي تريدها الشريعة، وبين وقائع التاريخ.

فالقارئ المتأني، يلحظ أنه ينبه الأذهان، مرة إثر مرة، إلى أن سياق التاريخ لم يكن كما هو عليه، إلا لانتكاث الشريعة، من جراء آثام ثلاثة هي: (الكبر ، والترف ، والجشع) .. حتى التوفيق في الحياة الاقتصادية ، لا يتأتى إلا حين تكون أوامر الشرع مرعية[٢] .

وحول مصادر فكر ابن خلدون بصفة عامة، يؤكد (جب) أن ابن خلدون «استمد بعض المواد التي بنى عليها تحليله من تجربته ... واستمد بعضها الآخر من المصادر التاريخية، التي كانت لديه، متصلة بتاريخ

---

(١) هاملتون جب : دراسة في حضارة الإسلام ، ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .
(٢) السابق ، ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ .



الإسلام، فقد فهمها وتأولها على نحو فذ من طرح التحيزات القائمة، ولكن الحقائق الأولية، أو القواعد التي تقوم عليها دراسته، هي الحقائق والقواعد التي توصل إليها عملياً كل الفقهاء والسنيين السابقين، والفلاسفة الاجتماعيين الأولين(١)!!

وتفصيلاً لهذه الحقيقة، التي ينتهي إليها ـ صادقاً ـ «هاملتون جب»، نذكر أنه بالإضافة إلي المصادر الأساس التي اعتمد عليها فكر ابن خلدون، والتي أشرنا إليها سلفاً، وعلى رأسها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فإن ابن خلدون، وإن لم يكن ابن عصره المتخلف والممزق، فإنه كان ابن الفكر الإسلامي، وتلميذ العقول الإسلامية الكبيرة، في عصور الإسلام السابقة كلها... لقد اغترف من تراثها، وتمثله خير تمثل، وأحسن إخراجه، كما تخرج النحلة عسلها من غذائها(٢).

ويخص أستاذنا الدكتور مصطفى الشكعة الباب السادس من كتابه الرائع عن (الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته)، للحديث عن تأثر ابن خلدون بعليّ علاء الدين بن أبي الحرم، المشهور بابن النفيس (٦٠٧-٦٨٧هـ)، فيما يتصل بنظرية العمران. بل إن الأمر ـ كما يذهب أستاذنا الشكعة ـ يتعدى ظاهرة التأثر إلى واقع النقل(٣)، ففي مؤلفه (السيرة الكاملية)، يعالج ابن النفيس ضرورة الاجتماع من خلال قصة كامل الذي نشأ منفرداً معزولاً في جزيرة نائية، مثل صاحب قصة ابن الطفيل (حيّ بن يقظان).

---

(١) السابق، ٢٢١.

(٢) انظر، مصطفى الشكعة: الأسس الإسلامية، ص ٧٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٣.



ويورد الدكتور الشكعة مقارنات بين نصوص وردت في (السيرة الكاملية)، ونصوص وردت في (مقدمة ابن خلدون)، ويبين أوجه التشابه في المعاني - بل والألفاظ - بين هذه النصوص وتلك .

وفي قضية التعامل بين الناس في الاجتماع الإنساني، يورد الدكتور الشكعة نصاً لابن النفيس ، ثم يذكر أن ابن خلدون أخذ الموضوع نفسه والظاهرة نفسها، وقدمها من خلال كلمات لا تخرج عما قصد إليه ابن النفيس ،وأجاد التعبير عنهما .. ومثلما انتهى ابن النفيس في (السيرة الكاملية) إلى ضرورة الحكومة الشرعية، انتهى ابن خلدون إلى النتيجة نفسها في مواطن شتى من مقدمته[1].

والحقيقة أن التشابه كبير، وأن تأثر ابن خلدون بأفكار ابن النفيس لاشك فيه، وهو تأثر يمتد إلى مستوى الالتقاء في أساليب التعبير، وفي المضامين الجزئية الداخلية .. وإن كنا لا نرى أثراً واضحاً للنقل المباشر، كما أن (السيرة الكاملية) في إطارها القصصي الفلسفي، لا يمكن أن تمثل رافداً واحداً من عشرات الروافد، التي يحتاج إليها عمل في زخم مقدمة ابن خلدون ومعطياتها.

وبالإضافة إلى ابن النفيس، وما ذهب إليه أستاذنا الشكعة من عمق تأثر ابن خلدون به ، نضيف مؤثراً آخر من الروافد التراثية الإسلامية التي نهل منها ابن خلدون، ووجهته توجيهاً مباشراً، وتأثر بها تأثراً لا يمكن إغفاله، هو أبو محمد علي بن سعيد بن حزم ، المتوفى سنة (٤٥٦هـ).

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٥ ، ١٢٦ .



ويمكن القول : إن ابن خلدون ، الذي تتلمذ في علم الأنساب على ابن حزم، قد تتلمذ أيضاً على ابن حزم ، في نقد الرواية التاريخية، وبيان ما بها من جانب أسطوري « ميثولوجي »، وبيان تناقضها مع قواعد العقل، ومع الحقائق المشاهدة، ومع الحقائق الجغرافية .

بل إن من الغريب أن الأمثلة التاريخية التي قدمها ابن خلدون، ليبين بها : « ما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام، وذكر شيء من أسباب ذلك »، قد اقتبس بعضها من موسوعة (الفِصَل) لابن حزم . وليس هذا فحسب، بل إن ابن خلدون قد اقتبس نقد ابن حزم لهذه المغالط والأوهام .

فأول الأمثلة التي قدمها ابن خلدون في مقدمته، بياناً لفساد المنهج التاريخي التقليدي، ما نقله المسعودي وكثير من المؤرخين في جيوش بني إسرائيل، من أن موسى أحصاهم في التيه بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها، فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون[1] .

ويكذّب ابن خلدون هذا العدد، على أساس تقدير مساحة العمران في مصر والشام ، وعلى أساس صعوبة قتال جيش بهذا العدد في هذه العصور ، ويقارنها بعدد جيوش الفرس في حرب القادسية ، وهو عدد لا يزيد عن مائة وعشرين ألفاً . ثم يأتي ابن خلدون بحجة أخرى ، وهي أن الذين بين موسى وإسرائيل (يعقوب) هم أربعة آباء فقط، عاشوا مائتين وعشرين سنة، وكان عددهم أيام يعقوب سبعين . فمن المستحيل عقلاً أن

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٠ .



يتناسل سبعون في مائتين وعشرين سنة... أي في أربعة أجيال فيصبحوا ستمائة ألف مقاتل.. فضلاً عمن لا يستطيع القتال![1]

هذا ما ذكره ابن خلدون في أول أبواب المقدمة، وهو الباب الذي اعتبره الكثيرون تحولاً في مسيرة المنهج التاريخي.

أما ابن حزم .. فقد ذكر عشرات الأمثلة (الأسطورية) من هذا القبيل، وفنّدها بقريب من الحجج التي اقتبسها ابن خلدون.. وفي هذا المثل الذي ذكرناه، وهو الذي اخترناه للمقارنة .. يقول ابن حزم :

«فصل في السفر الرابع - أي من التوراة - ذكر أن عدد بني إسرائيل الخارجين من مصر، القادرين على القتال، خاصة من كان ابن عشرين سنة فصاعداً ، كانوا ستمائة ألف مقاتل وثلاثة آلاف مقاتل وخمسمائة مقاتل، وأنه لا يدخل في هذا العدد من كان له أقل من عشرين، ولا من لا يطيق القتال، ولا النساء جملة، وأن عددهم إذ دخلوا الأرض المقدسة ستمائة ألف رجل وألف وسبعمائة رجل وثلاثون رجلاً»[2].

ثم يقول ابن حزم متعجباً : «فيا للناس كيف يمكن أن يتناسل من ولادة واحد وخمسين رجلاً فقط (هم عند ابن خلدون سبعون رجلا) في مدة مائتي عام وسبعة عشر عاماً (وهي عند ابن خلدون ٢٢٠ سنة) أزيد من ألفي ألف إنسان؟ هذا غاية المحال الممتنع»[3].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠، ١١.

(٢) الفصل، ١/١٦٥، طبع مكتبة المثنى ببغداد، ومؤسسة الخانجي بالقاهرة.

(٣) الفصل، ١/١٧٤.





إن من المستبعد عقلياً أن يكون ابن خلدون قد فاته الاطلاع على كتاب (الفِصل)، وألاّ يكون قد قرأ ردًّ ابن حزم على التوراة . . وبالتالي على من أخذوها من التوراة دون تحليل أو نقد كالمسعودي وغيره .

وليس إهمال ابن خلدون لذكر ابن حزم، كأستاذ له في منهج النقد التاريخي، إلا اتباعاً سار عليه كثير من المؤرخين من أسلافنا . . وحسبنا أن نذكر أن هذه الأسطورة التي فندها ابن خلدون في أقل من صفحتين، قد نقدها ابن حزم في أكثر من خمس عشرة صفحة من القطع الكبير . . كلها إحصاءات ومقارنات، وبيان تناقضات، وتتبع تاريخي .

ومن البدهي الذي لا يحتاج إلى دليل ملموس، أن ابن خلدون لم يكن ـ في إطاره العلمي والفكري ـ منفصلاً عن الأرضية الإسلامية الثقافية والحضارية ـ بصفة عامة ـ وعن رموز الحضارة الإسلامية الذين سبقوه وأحسنوا التعبير عن الحقائق الإسلامية بصفة خاصة .

لم يكن هؤلاء الذين أشرنا إلى اقتباسه منهم ، إلا نماذج لعدد سيبقى قابلاً للزيادة لمن نهل منهم ابن خلدون منابع فكره، وتشكلت بفضلهم ثقافته !!

وعلى سبيل المثال ، فإن من الصعب أن لا يكون ابن خلدون قد قرأ أبا حامد الغزالي، وأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، وابن القيم الجوزية، وابن الجوزي، وأقطاب المذاهب الفقهية الثلاثة عشر، وأقطاب الحركات الفلسفية والكلامية والفكرية . . . أو قرأ كثيراً من إنتاجهم على الأقل . . .



وفي محاولة ذكية، يعقد الباحث (حسن محمد الظاهر) مقارنة حول «إشكالية المعرفة والسلطة ـ بحث في الفكر السياسي الإسلامي»(١) بين أبي حامد الغزالي (ت : ٥٠٥هـ) وابن تيمية (ت : ٧٢٨هـ) وعبدالرحمن بن خلدون ، وقد انتهى الباحث إلى تقرير نتائج تتصل بموقف كل منهم من إشكالية المعرفة والسلطة.

وبالنسبة لابن خلدون، كانت الروح الإسلامية ـ كما يذكر الباحث ـ واضحة في نظريته حول سقوط الدولة أو هرمها، وكان انتماؤه إلى الحقل المعرفي الإسلامي جلياً... فهو ـ بالإضافة إلى إشارته لدور العصبية والمال في قيام الدولة وسقوطها ـ يرى أن الخلل الأعظم الذي يتطرق إلى الدولة، يعود إلى عوامل غير هذين العاملين، فإن الله إذا تأذن بخراب أمة وانقراضها، حملها على المذمومات وانتحال الرذائل، فينصرفون عن مؤازرة الملك ودعم سلطان الدولة ، إلى الانغماس في النعيم الطارئ ، فيضعفوا وتذهب ريحهم.

هناك أيضاً عنصر الظلم ـ نقيض العدل ـ والاستبداد من الحاكم على المحكومين، الذي عقد له في المقدمة فصلاً عنوانه : «الظلم مؤذن بخراب العمران»، فجباة الأموال بغير حق ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وكل هذا يسرع في هرم الدولة وزوالها .. ثم هناك السخرة ، التي يطلق عليها: تكليف الأعمال : (ومن أشدّ المظالم وأعظمها في فساد العمران، تكليف الأعمال، وتسخير الرعايا بغير حق).

---

(١) مجلة الاجتهاد ، العدد ٢٣ ، السنة السادسة، ١٤١٤هـ ، ١٩٩٤م ، بيروت .





ويرى الباحث أن المفكرين الثلاثة ينتمون إلى دوحة ثقافية ، وأنهم - حسب تعبيره - لم ينفصل أي منهم عن الإطار السياسي والاجتماعي الذي عاش فيه، وتعامل معه، وتأثر به وأثر فيه.[١]

وفيما يتعلق بابن خلدون بخاصة، يستنتج الباحث أنه ذو نظرة عملية في فكره، مثل ابن تيمية، مع خلاف في المنطلقات ، فابن خلدون منطلقاته القوة والعصبية، بين أمور أخرى ، أما ابن تيمية فمنطلقاته الشرع والدين، فالحكم مثلاً عند الأول واجب عقلاً، إذ به نحقق جلب المنافع ودرء المضار، وعند الأخير واجب شرعاً كما سبق البيان. (والعقل في الإسلام، مؤكد للوحي، لا منفصل عنه ولا مناقض له!!)

كما أن الباحث ينتهي إلى أن حديث ابن خلدون عن هرم الدولة فانهيارها، بسبب سيادة الأخلاق غير الفاضلة فيها، يؤكد هويته الإسلامية، ويؤكد أنه لم يهمل الأبعاد الأخلاقية والقيمية، ومن ذلك أيضاً حديثه عن الظلم، السخرة وتكليف الأعمال، ثم حديثه عن المذمومات والرذائل، وهو ما أشرنا إليه سلفاً[٢].

وبإيجاز، فإنني أعتقد أن كثيراً من الذين يعكفون على دراسة الرموز الكبيرة في حضارتنا، غير ابن النفيس وابن حزم وابن تيمية، يمكنهم أن يكتشفوا تأثر ابن خلدون بها، وأثرها في المقدمة بدرجة ما... وبطريقة أو أخرى ... ذلك لأن ابن خلدون ابنٌ لهذه الرموز العملاقة، وثمرة من ثمرات المصادر الصحيحة والمبدعة في حضارتنا الإسلامية الزاخرة.

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

(٢) انظر حسن محمد الظاهر محمد ، المرجع السابق ، ص ١٤٨ .





النظرة الخلدونية الإسلامية للعمران

بما أن ابن خلدون قد أقام جسوراً قوية بين التاريخ، وعلم الاجتماع، من حيث إنه جعل وظيفة المؤرخ، رصد التاريخ الاجتماعي (علم العمران) بالدرجة الأولى ، فإن تبادل التأثير بين العلمين في المنهج، تصبح قوية الوشائج... ومن هنا نراه يرفض في دراسة علم الاجتماع، اتباع المناهج المرفوضة في دراسة التاريخ، فيرفض اتباع الطريقة الوصفية التاريخية الخاصة، التي لا عمل لها، إلا وصف الظواهر الاجتماعية، وماكانت عليه، دون استخلاص النتائج فيما يتعلق بطبيعة هذه الظواهر، وقوانينها، ويرفض اعتماد الطريقة الوعظية الإرشادية المباشرة، التي تحث على التمسك بالمبادئ التي تقررها نظم المجتمع، كما أنه - أخيراً - يرفض الاتجاه الفكري، الذي يتحدث فيما ينبغي أن تكون عليه الظواهر الاجتماعية طبقاً للمنظور الذي ينظر من خلاله كل منهج إلى المجتمع[1].

وهكذا يَرْشَحُ المنهج الاجتماعي على المنهج التاريخي، ويلتقيان دون برزخ ، ويبدو المنهج التاريخي في الفكر الخلدوني، محصوراً في رصد (تاريخ المجتمعات كما كانت فعلاً)، بطريقة علمية، تكشف قوانين حركتها الداخلية، التي تسير هي الأخرى، في نشأتها وتطورها، ومختلف أحوالها، حسب قوانين ثابتة مضطردة، مثل القوانين التي يخضع لها القمر، في تزايده وتناقصه، والليل والنهار، في اختلافهما باختلاف

---

(١) زيدان عبدالباقي : علم الاجتماع الإسلامي ، ص ٤٥ ، ٤٦ ، مطبعة السعادة ، بمصر، ط ١.





الفصول.. كما هدته تأملاته العميقة لشؤون الاجتماع الإنساني، إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن بقية الظواهر الكونية، وأنها محكومة في مختلف جوانبها بقوانين تشبه القوانين التي تحكم ظواهر الفلك، والطبيعة، والحيوان، والنبات، وما إلى ذلك (١).

لقد أصبح موضوع التاريخ، هو تاريخ الاجتماع (العمران)، وهو الأمر الذي لم يلتفت إليه المؤرخون عن قصد، وإن تطرقوا إليه عفواً... كما أنه ليس تاريخ الاجتماع الوصفي، بل الاجتماع الذي يخضع لتحليل وتفكيك، يتعرف المؤرخ من خلالهما، على البناء الداخلي، الذي يتحرك المجتمع به: «كيفيات الوقائع» ـ حسب مصطلح ابن خلدون ـ بعد أن يستخدم المؤرخ النظر في «باطن» المجتمع، و «تعليل» المكونات..

لقد اشترك العلمان إذن، في وظيفة واحدة، فالعمران هو موضوع الاجتماعي والمؤرخ، والبحث في الاجتماع (في شروطه وقوانينه)، هو موضوع التاريخ.

إن منهجية علم التاريخ، وموضوعه (العمران)، عند ابن خلدون، حضاريان شاملان، يخضعان لمنظوره الإسلامي، وليسا (ماديين)، أو (دنْيويين)، بهذا الإسقاط غير العلمي، الذي يجهد أصحابُ التفسير المادي، والدنيوي العلماني أنفسهم، من فرضه قسراً، وبهتاناً، على فكر ابن خلدون.

بل إن ابن خلدون، كان يلح على أن ينتقل علما التاريخ والاجتماع، من مرحلة الوصف، إلى مرحلة التحليل، ومن الظاهر، إلى الباطن، من أجل اكتشاف سنن الله الاجتماعية، التي تتحرك بها الوقائع، في بنائها

---

(١) المكان السابق نفسه.



الكلي، وإطارها الحضاري ، وصولاً إلى التفاعل الإيجابي والشرعي، مع هذه السنن، ليس لأن ذلك عبادةٌ شرعية، وتنفيذٌ لأوامر إلهية، جاءت في القرآن فحسب ، بل لأن ابن خلدون وغيره، من العلماء، والمفكرين المسلمين، لا يرون في معرفة قوانين الحركة الداخلية لأي كائن ، ما يراه التفسير غير الإسلامي لأية أحداث ، وما يراه الماديون والطبيعيون من استقلالية وإرادة ووعي، بل يرون فيها أسلوب النظام الإلهي في الإبداع، وهم مؤمنون بأن هذه الأساليب والأسباب، لا تستطيع أن تكون المسبِّب، ولا أن هذه القوانين تغني عن المقنن، بل يرون في دقتها، وإبداعها، أقوى الأدلة، على عظمة الخالق المبدع، الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى.

وهذا الفقيه المالكي العظيم، وهذا القاضي الشرعي المسلم، وهذا الفيلسوف، والمنظر الاجتماعي والتاريخي (ابن خلدون)، لم يكن إلا نبتةً إسلامية، تجاوزت الواقع السياسي المريض، واتصلت أوثق الاتصال بالقرآن الكريم، والسيرة النبوية، وعصور الازدهار الإسلامية، راشدية، وأموية، وعباسية... فربطت بين الحركة الداخلية والمحرك، والأسباب ومسبِّبها العظيم سبحانه وتعالى.

والجدير بالذكر ، أن علماء الاجتماع المعاصرين المنصفين، يعتبرون النظرية الاجتماعية الخلدونية، بما انطوت عليه من عناصر تجديدية، هي نتيجةٌ بارزة، ومعلم واضح، في مسيرة الفكر الاجتماعي الإسلامي[١]... وهؤلاء العلماء الاجتماعيون المعاصرون، يُبدون استياءهم، من أن النص القرآني، قد فسِّر وشُرح من وجهة نظر لغوية، وبلاغية وفقهية[٢]، ولم

---

(١) د. زيدان عبدالباقي : علم الاجتماع الإسلامي ، ص ٤٠ ، ط ١ ، مطبعة السعادة، القاهرة .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣١ .





يأخذ حقه من الدراسة، باعتباره كتاباً لتربية المسلمين. وقد تم عزل الفكر الاجتماعي المبثوث فيه، والذي يهدف إلى تربية المسلمين، وتكوين عقائدهم ، وأخلاقهم، وشريعتهم، وتوجيه سلوكهم[١]، وهو الأمر الذي يستثنى منه ابن خلدون العظيم.

وكان من نتائج تركيز ابن خلدون، على الجوانب الاجتماعية، في منهجه التاريخي، ما ذهب إليه بعض المفكرين، من أن ابن خلدون، كان إلى الاجتماع (علم العمران)، أقرب منه للتاريخ وفلسفته... بيد أن الاتجاه الأغلب ـ مع ذوبان الفواصل إلى حد كبير، بين علمي الاجتماع وتفسير التاريخ في الفكر الخلدوني ـ يميل إلى أن النظرية الخلدونية هي نظرية في فلسفة التاريخ... وإن كانت تتكئ على مقولات اجتماعية كثيرة ، جعلت بعضهم يميل إلى تسميتها: (سوسيولوجيا التاريخ)[٢].

والجدير بالذكر ،أن ابن خلدون مزج الظاهرة الحضارية (بالدولة) ، مع أن الحضارة كيان (عام)، والدولة كيان (خاص) ، وهذا ملحظ على النظرية.. ومفتاح (الدولة) عنده ـ التي يكاد يساويها بالظاهرة الحضارية ـ هي (العصبية)، التي تعد نظرية في البناء الاجتماعي، يُفسَّر على ضوئها نشوء الدول وسقوطها، فبقدر قوة العصبية تقوم الدولة وتتطور، وبقدر انحلال العصبية، في الأجيال التالية المترفة، تسقط الدولة أو تنحل. ولقد شابت رؤية ابن خلدون الاجتماعية، نظرة تشاؤمية فرضتها عليه الأوضاع الفاسدة ، التي كانت تسود عصره.. فنظريته لا تخلو من تعبير عن واقع الأمة الإسلامية المفكك، خلال القرنين السابع (سقوط الموحدين)،

(١) المرجع السابق ، المكان نفسه .

(٢) د. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة ، ط ٣ ، بيروت ، ص ١٩٧.





والثامن (تداعي الأندلس ولا سيما غرناطة)، كما أن نظريته اتكأت على التجربة التاريخية الإسلامية، بالدرجة الأولى.

ويعزو كثير من علماء الاجتماع المخلصين، ضعف النهضة الاجتماعية في العالم الإسلامي الحديث، والمعاصر، إلى سيطرة الفكرة الخاطئة، التي اعتنقها مدبرو الأمر فيهم، وقادة ثقافتهم (من العلمانيين)، وهي فكرة التفرقة بين الدين والاجتماع الإنساني، تلك التي برزت بين المسلمين، لا جهلاً بحقيقة الدين، وإنما انحرافاً مقصوداً لتشويهه، وصرف الناس عن التمسك به، وتقليداً لقوم قصروا معنى الدين على ما يريدون(١).

وكان من نتيجة هذه الفكرة، كما يرى هؤلاء الاجتماعيون، أن تصدّىٰ للإصلاح الاجتماعي، دعاة لم يعتمدوا في دعوتهم على سلطان الدين. وانكمش أمامهم علماء الدين، وقصروا - في الغالب - أنفسهم على تلقين الناس رسوم العبادات، وكيفياتها الظاهرة، وأحكام صحتها وفسادها. ومن هنا استقر في تصور كثير من الناس، أن الدين بأحكامه وإرشاداته شيء، وأن الاجتماع بمقتضياته وشؤونه، شيء آخر، وصرنا نسمع في المسألة الواحدة، أن رأي الدين كذا، ورأي علم الاجتماع كذا(!!)، وبذلك نام الرقيب القلبي، أو التنظيم الاجتماعي القيمي، في صور الإجرام، وهانت الأعراض وتفشت الموبقات(٢).

كان ابن خلدون - إذن - اجتماعياً واعياً بأصول العمران، من منظور إسلامي، وكان ابناً شرعياً للثقافة الإسلامية الأصيلة، ولم تكن منهجيته الجديدة في كتابة التاريخ، وفي دراسة الاجتماع (العمران)، الذي هو

---

(١) د. زيدان عبدالباقي، علم الاجتماع الإسلامي، ص ٣٣.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٣



علم جديد جداً، تمتزج فيه علوم السياسة، وفلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع، بالمعنى الحديث ـ كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي[(١)] ـ لم تكن هذه المنهجية الجديدة، إلا تعبيراً عن القرآن، الذي ينظر للإنسان ككل في مستوى الفرد، وللمجتمع ككل، تتعاون فيه النواحي السياسية، مع النواحي الاقتصادية ،مع النواحي الاجتماعية، والثقافية... أو بتعبير وجيز، (الجوانب الحضارية) الكاملة المتكاملة.. وكان مزج ابن خلدون بين منهجي علمي الاجتماع، والتاريخ، صورة من صور هذه الشمولية الحضارية.. ويخطئ هؤلاء الذين يحاولون أن يوجهوا فكر ابن خلدون توجيهاً أحاديّ النظرة، مادياً كان، أو اجتماعياً، فمقدمة ابن خلدون مزيج متناغم من فلسفة التاريخ، ومنهجه، وعلم الاجتماع والسياسة، وإذا كان لا بدّ من إدراجها تحت علم واحد، فلنسمه: «علم العمران البشري»، بالمعنى الواسع الذي أراده ابن خلدون، لهذه التسمية[(٢)].

وهذا المعنى الواسع، مستقى من النظرة القرآنية للاجتماع والحضارة، تلك التي لا تؤمن بالتمزيق، ولا بالتشقيق، وترى المجتمع سفينة واحدة، وجسداً واحداً، وعناصر مادية ومعنوية متكافلة، وثنائيات متعاونة، لامتضادة.

وفي ضوء هذا النظر، فإن العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية الإسلامية، إنما هي عوامل مشتركة في النهوض والسقوط. فالدين في عصر النهوض (العامل الأيديولوجي)، كان روحاً وثابة إيجابية، لكنه في عصر السقوط يصبح ـ على يد المخرّفين ـ صوفية سكونية. وبالتالي يلزم

---

(١) مؤلفات ابن خلدون، ص ٢٩، دار المعارف، بمصر، ١٩٦٢.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٠.





ـ لتحقيق النهوض ـ إعادة الإسلام الصحيح الإيجابي إلى دوره. ومع ذلك فالدين من غير عصبية (عاقلة يحكمها الإسلام أولاً) لا تقوم له دولة.

فهذه العصبية هي (العامل الاجتماعي) الثاني، والضروري، بعد (العامل الأيديولوجي) ـ أما العامل الثالث فهو (العامل الاقتصادي)، الذي يمزج فيه ابن خلدون بين النشاط الاقتصادي البشري، والعامل الجغرافي الطبيعي، دون أن يركز بالقدر الكافي على قيمة (العمل)، كعصب للاقتصاد، بل يركز على عامل خارجي اقتصادي في عصره هو (الغزو)[1].

ويلاحظ ضرورة التزام الترتيب في وضع العوامل المؤثرة، لأن الترتيب هنا مقصود وليس مجرد جمع.. وهو يعكس مدى أولوية العامل وحجمه.

ومن هذا المنطلق الحضاري الشامل، عالجت مقدمة ابن خلدون، قضايا تبدو للقارئ السطحي، موضوعات مجزأة، لكنها للباحث المتعمق، موضوعات منسّقة، ومرتبة، تغذي الروافد الثلاثة (السياسة، التاريخ، الاجتماع)، وتخضعها لقوانين يصل بها ابن خلدون، إلى المستوى العضوي البيولوجي، لكنه يعود فيعطيها بُعدها الاجتماعي البشري الذي يبتعد بها قليلاً عن الحتمية، والجبرية.

وفي إطار هذا، تعالج المقدمة الأجزاء، والموضوعات التالية:

الديباجة: وفيها يذكر ابن خلدون، أنه طالع كتب المؤرخين، فوجدهم «لم يلاحظوا أسباب الوقائع، والأحوال، ولم يراعوا ولا رفضوا

---

(١) انظر في معالم النظرية الخلدونية: د. محمد عبدالجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، ٣٨٥ – ٤٣١.



ترهات الأحاديث، ولا دفعوها، فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل »، فوضع هذا الكتاب، الذي يصف منهجه فيه[1] قائلا : « وسلكت في ترتيبه وتبويبه، واخترعته من بين المناحي، مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية، ما يمتعكم بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرف كيف دخل أهل هذه الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال، وما بعدك ».

وهذه الديباجة لا تعدو أن تكون (مقدمة) للمقدمة، بالمعنى المعروف للمقدمات، من شرح المنهج ، ومن بيان الجديد الذي يعتقد الكاتب أنه يضيفه، وأسباب التأليف، ومنهجه الجديد .

١ ـ الكتاب الأول ، ويتكون من :

مقدمة : في فضل علم التاريخ ، وتحقيق مذاهبه، والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام ، وذكر شيء من أسبابها .

الباب الأول : في العمران البشري على الجملة، وفيه ست مقدمات :

الأولى : في أن الاجتماع الإنساني ضروري .. الثانية والثالثة والرابعة والخامسة، في قسط العمران من الأرض، وفي الأقاليم، وتأثير الهواء في

(١) انظر د. عفت الشرقاوي : أدب التاريخ عند العرب ، ص ٣٢٣ ، وما بعدها ، وقد اعتمدنا عليه وعلى المقدمة (تحقيق الدكتور علي عبدالواحد وافي) في كتابة الملخص .



ألوان البشر وأخلاقهم، وشؤون معاشهم .. والسادسة، في الوحي والرؤيا، وفي أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو الرياضة، وفي حقيقة النبوة والكهانة والعرافة.

الباب الثاني : في العمران البدوي، والأمم الوحشية، والقبائل، ومايعرض في ذلك من الأحوال .

٢ ـ الكتاب الثاني، ويتكون من :

الباب الثالث : وهو في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية، وفيه كلام عن نشأة الدول وتطورها، قوة ثم ضعفاً، مع بيان أنه «إذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد، وحصول الترف والدعة، أقبلت الدولة على الهرم، وذلك أن للدول أعماراً طبيعية كما للأشخاص، وعمر الدولة «لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال، لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها، من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم، فحسهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون .. والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به، وكسل الباقين عن السعي فيه ... وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة، كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ منهم الترف غايته ... فيصيرون عيالاً على الدولة، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة.






الباب الرابع : في البلدان والأمصار، وسائر العمران، وما يعرض في ذلك من الأحوال.

الباب الخامس : في المعاش ووجوهه، من الكسب والصنائع، وما يعرض في ذلك كله من الأحوال.

٣ ـ الكتاب الثالث، ويتكون من :

الباب السادس : في العلوم وأصنافها، والتعليم وطرقه، وسائر وجوهه، وفيه يصف العلم والتعليم بأنها شيء طبيعي في العمران البشري، وأن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، ويضرب لذلك مثلاً حال «بغداد، وقرطبة، والقيروان، والبصرة، والكوفة، لما كثر عمرانها في صدر الإسلام، واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلم، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون، حتى أربوا على المتقدمين، وفاتوا المتأخرين، ولما تناقص عمرانها وابذعرّ سكانها، انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام[١]».

إن هذه المقدمة، إنشاء لعلم جديد، سماه ابن خلدون : «العمران»، وأطلق بعضهم عليه تجاوزاً : «الاجتماع» ، وهم كثيرون جداً، وبعضهم حاول ربطه بفلسفة التاريخ، وهم كثيرون، وبعضهم مثل الدكتور (محمد محمود ربيع) صاحب كتاب : «النظرية السياسية لابن خلدون» وبدرجة ما (محمد عابد الجابري)، وغيرهما ، حاولوا ربطه بعلم السياسة. والحق أن العلم الذي يمكن أن تكون المقدمة تعبيراً عنه، بدرجة أكبر من كل هذه

---

(١) انظر المقدمة ، وانظر د. عفت الشرقاوي : أدب التاريخ ، ص ٣٣٣ وما بعدها .





العلوم، هو علم (الحضارة) أو فلسفة الحضارة... إنه ذلك العلم الذي ينتظم العلوم السابقة وغيرها، بطريقته الخاصة وأسلوبه المتميز، وهو العلم الذي سماه ابن خلدون: (العمران).

إننا إذا حاولنا القيام بعمل تركيبي لمفردات المقدمة، التي أوردناها سلفاً، فإننا لن نستطيع الوصول إلى قواعد كلية تنتظم هذه المفردات، خارج نطاق (علم الحضارة)، الجامع لكل هذه المنظومة. كما أننا لو حاولنا توظيف هذه المفردات وفق منهجية علمية، وصولاً للأهداف التي حددها لنا ابن خلدون نفسه، فإننا سننتهي إلى النتيجة السابقة نفسها، فوظيفة علم العمران عند ابن خلدون تتجاوز (التاريخ)، لأن التاريخ يقتصر على ذكر ما حدث، أما علم العمران فيبين لنا: كيف ولماذا حدث، بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وهو علم يشرح من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني، ليعرفك كيف دخل أهل الدولة من أبوابها، ويعطيك لحوادث الدول عللاً وأسباباً. وكذلك في المقابل يعرفك بخروج أهل الدولة من التاريخ، ويعرفك على كل واقع منتظر، أي الصيرورة التاريخية، والشروط التي توجبها، والعوامل الفاعلة فيها[1]. وتكاد صورة هذا العلم تتماثل مع علم الحضارة، بقدر ما تبتعد عن علم التاريخ التقليدي، أو عن علمي الاجتماع والسياسة، بالمنهجية والتركيز المعروفين في عصرنا.

وهذه الخصائص ذات الطابع الشمولي أو الحضاري للمقدمة، التي لاتخلو من معالجة قضايا تاريخية، واجتماعية، وسياسية، واقتصادية، وأنثروبولوجية، ونفسية، في سياق مترابط ذي نسيج حضاري، يعطي

---

(١) د. محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، ط٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢م.





للمقدمة أصالتها الإسلامية، عندما ندرك أن النظرة الإسلامية بعامة والقرآنية بخاصة، تعالج الإنسان الفرد والمجتمع والحضارة، بهذا الشمول وبهذا الترابط العضوي.

ومع أن كثيراً ممن تأثروا بأيديولوجيات وافدة، قد حاولوا إخضاع المقدمة لعقائدهم المذهبية أو العنصرية، إلا أن الدكتور «عبدالرحمن بدوي» قد شذّ عن هؤلاء، فتحدث عن أصالة مقدمة ابن خلدون في عدد كبير من الجوانب، ثم انتهى إلى أن المميز الأكبر بين ابن خلدون وبين فلاسفة الحضارة والاجتماع، أن فلسفة الحضارة عند ابن خلدون تتلون باللون الديني، على عادته في كل المقدمة، كما أن المميز الأكبر أيضاً عنده - كما يقول بدوي - هو غلبة الروح الدينية على اتجاهه في التفسير والتعليل. وهو أمر مفهوم بطبعه لدى مفكر ينتسب بكل روحه إلى الحضارة الإسلامية وإلى العصر الوسيط. ومن العسير أن نعثر في تأويلاته وتعليلاته على نزعة عقلية صريحة. وأنّى لنا أن نظفر بها عند رجل - حسب رأي الدكتور عبدالرحمن بدوي - يؤمن بالكهانة والرؤيا والسحر، ويسمح للخوارق بأن تدخل عوامل في توجيه الأحداث التاريخية!![١]

ومع اختلافنا مع الدكتور (بدوي) في بعض عباراته ونظراته، ومع إيماننا بأن تحليل ابن خلدون لهذه القضايا يبقى في إطار النظرة القرآنية، ولا يشذ عنها، إلا أننا - مع ذلك - نوافقه على جوهر القضية، وهو الأصالة الإسلامية، (والقرآنية بخاصة) لمقدمة ابن خلدون.

---

(١) المرجع السابق نفسه.





منهجية ابن خلدون والإسقاطات المادية

في إطار الآراء الإسقاطية، يذهب الأستاذ (مهدي عامل) ـ المفكر اللبناني ـ إلى أن التاريخ، ليس حركة الأحداث، بل حركة الوقائع، أي حركة الكل الاجتماعي. ويذهب كذلك إلى أن التاريخ ـ (أي الممارسة التاريخية) ـ بالتالي، ليس إخباراً حدثياً، أي نقلاً للأحداث ، بل هو إخبار واقعي ، والواقع بالضرورة اجتماعي، ولئن كان الإخبار الحدثي نقلاً، فإن الإخبار الواقعي (الاجتماعي) ليس نقلاً أو سرداً، وليس بإمكانه أصلاً أن يكون كذلك، لأن النقل أو السرد هو بالحدث وللحدث ، والواقع الاجتماعي، الذي يخبر التاريخ عنه، أي يؤرخه ، ليس أحداثاً، إنما هو بناء مترابط معقد من العلاقات المختلفة[1] .

وهذا القول ليس صحيحاً على إطلاقه، لأن المؤرخ، لا يستطيع تجاوز الإخبار الحدثي، لكنه لا يقف عنده، بل يسير به نحو اكتشاف العلاقات المختلفة (أو قوانين حركته) التي تشكل منه بناءً مترابطاً، دون أن يتشبث بطريقة وضعية أو جزئية .. كما أن المؤرخ ـ كذلك ـ لا يقف عند اكتشاف قوانين الحركة، ليرى فيها قوة ذاتية عمياء تحرك التاريخ، وتصنع الأحداث كما يريد منا (مهدي عامل)، وغيره من أصحاب التفسير المادي، أن نؤمن، بَلْه أن نؤمن بأن ابن خلدون قال به، أو حسب قوله، في

---

(١) مهدي عامل ، في علمية الفكر الخلدوني ، ص ١٤ ، ١٥ ، دار الفارابي ، ط ٢ ، بيروت .



عبارته المألوفة عند الماديين : «إن الضرورة التاريخية، هي - في تعبير آخر - منطقُ الاجتماع البشري... إنها الضرورة الخلدونية، في انتقال المجتمع من البداوة، إلى الحضارة، أو في انتقال الدولة، من طور، إلى طور، أو في وصول العصبية إلى غايتها، التي هي الملك»(١) .

فهي حركة داخلية عمياء (ضرورة) .. وعلمية فكر ابن خلدون - بالتالي - عند «مهدي عامل» ليست بسيطة، إنها علمية معقدة .. لقد قفز ابن خلدون بالفكر العربي إلى علميته، بتحريره النظر في الموجودات، ومنها الواقعات العمرانية، والتاريخية، من هيمنة الفكر الديني، الذي ينظر في الموجودات جميعاً في ارتباطها بمبدأ وجودها، الذي هو من خارجها، وهو خالق، وهي خليقته... أما الفكر العلمي الخلدوني، فيقوم العقل فيه، على استقلال الموجود بذاته، عن كل ما ليس هو، وعن كل ما هو من خارجه ، فلا يدخل في دائرة معرفته ، إلا ما هو ضروري بضرورته ، لا بضرورة غيره(٢) .

(أي بدون تدخل من الإله .. من المطلق ....!!)

ولئن ألجأت الضرورة إلى النظر في الدين، ففي ضوء القوانين العمرانية، كظاهرة عمرانية، أما ربط العمران بالدين ربطاً تبعياً، فهذا - في رأي مهدي عامل - ما يرفضه ابن خلدون، رفضاً قاطعاً(٣) .

وأخيراً، في رأي مهدي عامل أيضاً ... تكمن علمية فكر ابن خلدون في أنه وجَّه التاريخ، والاجتماع إلى هدف واحد... حين تخطى حدود الحقل التاريخي المغربي إلى حقل التاريخ الاجتماعي بعامة، فنجح

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣١ .

(٣) السابق ، ص ٣٢ .



في ربط صياغة القوانين الكونية، التي هي عملية بناء النظرية العلمية للتاريخ، بعملية البحث في هذه الأسباب، أي بعملية التفسير المادي (الاجتماعي) للتاريخ[1]!!

وفي الطريق نفسه ، ولنقل في إطار هذا «التعليب المادي»، إذا صح التعبير، مع قليل من التوسعة ، يبدأ (سالم حميِّش) بحثه الذي بذل فيه جهداً تحليلياً متميزاً حول (الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ) ، بالوقوع في الحفرة المادية ـ الماركسية أو شبه الماركسية ـ نفسها . . .

فمن البداية يسجل الباحث أن الطريقة التي يعالج بها ابن خلدون الحياة السياسية، والثقافية، «لها بعض القرابة بالطريقة التي يحلل بها مثلاً ماركس أو فيبر نمط الإنتاج الرأسمالي، فكلهم يسعون إلى عرض البنية الأساسية، وسيرها النوعي».. ويؤكد اتجاهه (في الهامش) بعرض بعض نماذج التشابه المثيرة بين ماركس، وابن خلدون... وهي تشابهات يمكن أن توجد بين ماركس، وعشرات المفكرين ، دون أن يكون الفكر منتمياً إلى فلسفة مادية.. فالجانب المادي في الحياة، كجانب من جوانب الصراع والتفاعل في المجتمع ، جانب لا يمكن إنكاره ، ولم ينكره فيلسوف مسلم واحد... باستثناء بعض منحرفة الصوفية الذين لا يعتدّ بهم... وقد تتبعه كثيرون وحاولوا ـ عبثاً ـ إخضاعه لفلسفة مادية ، متجاوزين جذوره الإسلامية الشمولية؟

في مشروع ابن خلدون الضخم، يقول سالم حميِّش : «يقوم الخطاب على ازدواج التركيب حول العلم، والعقيدة الدينية، والمطلوب دوماً هو فكّ ارتباطاته، والتباساته، ليس لقصد بيداغوجي فحسب، وإنما

(١) السابق ، ص ٢٨ .



أيضاً لغاية معرفية، ذلك لأن الموضوعية ليست هي القاعدة المهيمنة دوماً عند مؤرخنا(!!) فمن حين لآخر يختلط بها شعوره الديني (وهل الشعور الديني مخالف بالضرورة للموضوعية؟!!).

« فيحدث له تمييزات وتقسيمات ، يلزم أن نكون حذرين بإزائها، ولا أدل على ذلك مثلاً من تمييزه المضمر بين العصبية الإيجابية (المحمودة) في سبيل الله، والعصبية السلبية المذمومة، أو (على الباطل) في الجاهلية، ومع المذاهب، والتيارات اللاحقة »[1].

يواصل سالم حميِّش ، تحليله المادي لمنهجية ابن خلدون : « أما إذا أعدنا الخطاب التاريخي الخلدوني إلى مادته العلمية ، وخلصناه من حلقاته، وعقده الموثوقية البارزة (الباحث يقصد التحليل الخلدوني الإسلامي) فإنه قد يكتسي في العمق مع وجود فوارق، خاصيات ثلاث : المادية، والوضعية، والدائرية »[2].

وفي سياق إثبات مادية الفلسفة الخلدونية، يرى الباحث أن ذلك يبرز في فكرتين : في نصوص ابن خلدون النظرية، وهما الطبيعية، حيث إن ابن خلدون ككل الماديين القدامى، والمحدثين، يرجع للإنسان وضعه ككائن طبيعي خاضع لمنحنى بيولوجي ضروري، وشمولي... « والسببية »، أو « العلية » هي الفكرة الثانية المثبتة لمادية فلسفة ابن خلدون التاريخية - في رأي الباحث - والسببية تعني : أخذ الكائن التجريبي المحسوس بعين الجدّ... (أي إهمال ما وراء الحس) ، وكيف يمكن أخذ العالم الواقعي بعين الجد إن لم يكن بالإعراض عن التحليقات الماورائية،

---

(١) الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ ، الاجتهاد ، ص ١٣٣ ، عدد ٢٢ ، ١٤١٤هـ .
(٢) السابق ، ١١٤ .



والصوفية؟!! (أي ترك القول بالميتافيزيقا، أو تحليل الواقع عن طريق الإيمان بدور القدرة الإلهية في التاريخ!!)، واعتماداً على تأويل غير موضوعي لنص ابن خلدون، الذي يقول فيه: (واعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه، في حالاته وأطواره، من لدن نشوئه إلى أشده، وكبره)، يستنتج الباحث أن الفكر الاقتصادي الخلدوني الطبيعي يرى أن الله «لا يختص» إلا بخلق شروط الحياة المادية، أما سيره، وغاياته فأمور موكولة إلى الإنسان[1]...

ويتابع سالم حميِّش تحديد (صلاحيات الله)[2] واختصاصاته، وفق تأويله للمنهج الخلدوني الاقتصادي، فيرى أن «إتاحة التدخل الإلهي» - وهذا نصّ تعبيره - لربما أن وظيفته - يتابع حميِّش - حل الطابع الإشكالي، والعرضي للرزق، والمتجلى من جهة في اضطرابات السوق (عرضاً، وطلباً)، ومن جهة أخرى في تقدير قيمة البضائع، وتحديد الأسعار[3]!!!

وعندما يجد «سالم حميِّش» أن عبارة ابن خلدون واضحة في أن الله هو الموكول إليه كل شيء، والمسؤول عن الرزق ... يحاول تأويل الأمر، ويلمح إلى أن ابن خلدون متناقض مع نفسه، لأنه أفاد بأن كسب الرزق من عمل الإنسان في موقع آخر... يقول حميِّش:

---

(١) السابق، ١١٨.

(٢) يشبه هذا الإله إله اليهود. المختص بهم وحدهم، والذي يعمل لصالحهم طول الوقت، أساءوا أم أحسنوا - والحقيقة أن هذه كلها مفاهيم وثنية، تتناقض مع كمال الإلوهية، ومع ذات الله رب العالمين، الذي يحيط بكل شيء علماً، والقادر على كل شيء، والذي يكفل كل الناس بعدل ورحمة كاملين.

(٣) السابق، ١١٨.

« وأما الرزق فهو في اعتبار ابن خلدون موكول إلى الله ، وهذه الإحالة في ميدان خاص كالاقتصاد ليست سوى تعبير عن عقيدة ، أو إيمان، وهي على كل حال لا تتوافق مع قولين للمؤلف، واحد قطعي ، والآخر استدلالي »، ثم ينتهي إلى عبارة حاسمة تنفي التدخل الإلهي في الرزق : يقول : « وعلى هذا النحو، يظهر أن دائرة المعاش مستقلة، وقائمة بذاتها »[1] . . . فهي - في الفلسفة الخلدونية من وجهة نظره التأويلية - لا دخل لله فيها . . . بل هي عمل إنساني محض . . . حتى ولو قال ابن خلدون بأنها موكولة إلى الله . . . لأن قول ابن خلدون هذا - حسب رأي حميِّش - مجرد تعبير عن عقيدة، وإيمان!!

إن هذا الإسقاط، والتعسف في توجيه آراء ابن خلدون، الذي يقدمه سالم حميِّش : إنما يرجع إلى ضغط النزعة الأيديولوجية المادية، التي لا تريد أن تبصر العوامل الأخرى، ولا تريد أن تعترف بهيمنة الله، وعنايته بالتاريخ الإنساني، والحضارة البشرية . . . بل والكون كله .

ويقع كل هؤلاء الماديين في خطأ كبير، حين يفرضون التصور اللاهوتي على الإسلام، ويتصورون أن أي قول بفعل الله، ورعايته المباشرة، يعني التناقض الكامل مع فعل الإنسان، ومع الأسباب، والقوانين الداخلية التي هي (نظام الله) ، الذي أودعه « داخل » كل كيان حي، أو منتج!!

إن الذي خلق المواد الخام، في عقيدتنا (شروط الحياة المادية بتعبير حميِّش) ، هو الله الذي يرعاها في كل لحظة ، وكل مكان ، وكل

---

(١) السابق ، ١١٨ .



حركة . . . وهو الذي يخضعها باضطراد للسنن، ويبطل فاعليتها - بالمعجزات - لو شاء . . . إنه المالك لقوانينها، وليس اضطرادها إلا يداً من أياديه، ونعمةً من نعمه، وإلا لأصبح فقه الكون، والمجتمع، وتسخيرهما مستحيلاً.

وعندما يأذن الله بخرق النواميس، وطي صفحة من صفحات الحضارات، أو ركن من أركان الأرض، فإنه يفعل ذلك في ومضة خاطفة، فعلمه، وقدرته فوق كل علم، وقدرة إنسانية، وهما راعيان وموجهان لعلم الإنسان، وقدرته.

إن المفكر المسلم الذي يرفض اللاهوت، ويعي دور الإنسان الرائع الفاعل، والمتناغم، في صناعة الحضارة، لا يشعر بأي تناقض، أو صراع بين فعل الإنسان، وبين رعاية الله، وعنايته . . . إن رعاية الله ليست «تكبيلاً»، ولا «إلغاءً» لكل ملكاته، وأجهزته، واختراعاته . . . بل هي تحيطه برحمة عامة تشبه الرحمة التي يرسلها الله في الهواء، والماء، والشمس، لكل الناس . . . ولا سيما هؤلاء الذين ينسجمون مع سننه، وأوامره، ونواهيه . . . إنهم الأكثر انسجاماً، وإبداعاً، وخيراً، وحقاً . . . في الإطار الإنساني الأوسع زماناً، والأعمق روحاً، والأرحب مكاناً . . .

لكن التفسير المادي يعجز عن إدراك هذه المنظومة الرائعة، ويفصل - بحسم - بين ما هو مادي، وما هو روحي ومعنوي، ويضع أسواراً من التناقض، والصراع بين ما هو علوي، وما هو أرضي!!

وهي أسوار - وهو كذلك صراع - لا وجود لهما، إلا في مخيلته، ومقولاته، غير العلمية .. وغير الموضوعية!!



ابن خلـــــدون
رائد التفسير العلمي للتاريخ

لقد كانت النظرة التقليدية إلى التاريخ تهتم، غاية ما تهتم، بجمع الوقائع العسكرية، والتحولات السياسية، التي تتخذ صور المعاهدات ، أو التنازلات، أو ما إلى ذلك من أمور تتصل بطريق أو بآخر بالخط السياسي والعسكري . وقلما كان قارئ التاريخ يجد بين ثنايا الكتابات الموضوعية، أو الحولية البالغة حد المجلدات، سطوراً أو صفحات، تتناول ناحية فكرية أو اعتقادية، أو تحولاً اجتماعيًا أو اقتصادياً، أو رؤية نفسية، أو نظرة شبه شاملة ـ فضلا عن النظرة الشاملة ـ ترصد سائر العوامل المحركة والمسهمة في صنع الحدث التاريخي!!

وقد يكون بإمكاننا في هذا البحث أن نقول : إن ذلك المنهج ـ بصفة عامة قد سيطر على حركة التاريخ البشري، في سائر كتابات المؤرخين باستثناء النظرات العارضة التي تناولناها آنفًا ـ حتى ظهر ذلك العملاق العبقري المغربي الأندلسي المسلم، عبد الرحمن بن خلدون .

إلا أننا ـ خضوعاً للموضوعية ـ نضطر إلى القول : بأن مؤرخنا المسلم العظيم، قد استطاع أن يضع فعلاً رؤية تنظيرية لتفسير التاريخ، بعوامل مختلفة، سماها طوراً « العصبية الدينية أو القبلية »، وسماها طوراً « البيئة »، (أي الأثر الجغرافي)، كما ألمح إلى العوامل البيولوجية والاقتصادية .

إلا أن المؤرخ الكبير لم يقدم لنا دراسة تاريخية تطبيقية، نستطيع أن نتكئ عليها لكي نقول : إنه قد فتح عصراً جديداً في نهج التأليف التاريخي، كما أنه من سوء حظ مؤرخنا الكبير، ومن سوء حظنا ـ كأمة ينتمي هذا المفكر العملاق إليها ـ أن إشعاعات ابن خلدون القوية، واجهت أمة نائمة، كانت تعيش فترة اضطراب حضاري، فلم تستطع إيقاعاته بالتالي أن تقوم بدورها في تحريك المجتمع الإسلامي الفوار بالاضطرابات والشرور، خلال القرون التي سبقت عصر



اليقظة في أوروبا ... أي الثامن والتاسع والعاشر للهجرة (الرابع عشر، والخامس عشر، والسادس عشر للميلاد).

وبين صخب الصراعات الصغيرة الطائفية، في المجتمع الإسلامي العريض، ضاعت إيقاعات ابن خلدون ... فلم تظهر إلا بعد أن اكتشف أصداءها أوروبيون اتصلوا بالعالم الإسلامي المتحضر. وهذا حق لا يمكن إنكاره، فإن ابن خلدون كان خميرة قوية، وإن لم نستطع نحن المسلمين الإفادة منها، فإن الأوربيين قد أفادوا منها أيّ إفادة. .ويعتبر ابن خلدون من القلائل الذين ترجمت أعمالهم في وقت مبكر إلى كل لغات العالم الحية تقريباً ، وقد كتب الأوروبيون حول مقدمته الشهيرة (وهي الجزء الأول من كتابه الكبير: (العبر في أخبار العرب والعجم والبربر ومن جاورهم من ذوي السلطان الأكبر) عشرات، بل مئات الدراسات، بحيث لا يجد المؤرخ المسلم أي حرج في أن يصرح بأن تأثير فكر ابن خلدون (بمقدمته في تفسير التاريخ وعلم العمران البشري) كان تأثيراً مباشراً وقوياً وحاسماً في يقظة الحضارة الأوروبية، وتعتبر القائمة التي أوردها الدكتور (عبد الرحمن بدوي) حول الدراسات الأوروبية عن ابن خلدون - (في كتابه عنه) - من الأدلة الواضحة على عمق هذا التأثير ووضوحه.

وقد تيقظ الأوروبيون منذ بداية عصر النهضة على أصداء المقدمة، وقد بدأوا في النظر إلى التاريخ نظرة أقرب إلى الشمول والتكاملية، فلم يعد التاريخ مجرد حروب ومعاهدات، بل أصبح في رأي أكثرهم : «الأرض التي يجب أن تقف الفلسفة عليها، وهي تنسج سائر ألوان المعرفة في نسيج واحد، لينير طريق الحياة الإنسانية» .

ويروج الأوروبيون أن (ڤولتير) هو الذي بدأ هذه النظرة الشاملة للتاريخ إذ أنه صاحب أول كتاب ذائع الصيت في تطبيق النظرة الجديدة للتاريخ، وهو كتاب : «رسالة في أخلاق الشعوب وروحها، ووقائع التاريخ الرئيسة منذ شارلمان وحتى لويس الثالث عشر» . . لكن الحقيقة أن (ڤولتير) مسبوق



بكثيرين، لعل من أهمهم «الراهب بوسيه»، الذي كان يرى أن التاريخ «دراما إلهية، مقدمته وكل حادثة فيه هي درس من السماء تعلمه للإنسان»، كما سبقه أيضًا المؤرخ المشهور «جيوفانو باتستافيكو» الذي كان يعترف بوجود العناية الإلهية (مثل الراهب بوسيه)، ولكنه في الوقت نفسه كان يفسِّر أحداث التاريخ تفسيرًا أرضيًا وبشريًا، خاضعًا لقوانين شبه كلية، سواء كانت مسيرة التاريخ في اتجاه صحيح أو اتجاه فاسد.

وقد توصل (فيكو) إلى تقسيم ثلاثي للتاريخ، على أساس أنه ثلاث مراحل: (مرحلة الهمجية، ومرحلة البربرية، ومرحلة الحضارة)، وهو تقسيم يذكرنا بتقسيم (هيجل)، وتقسيم (أوجست كونت)، وإن كانت ثمة فروق كثيرة بينهم.

وعلى أية حال، فإن النظرة الأوروبية تعتبر «فولتير» بداية عصر جديد في النظرة إلى التاريخ، ووظيفته، وتفسيره؛ لدرجة أن «أناتول فرانس» يبالغ فيسمي الفترة الي ظهر فيها «فولتير»: (عصر فولتير)، ويبالغ أكثر فيقسم تاريخ الفلسفة إلى عصور أربعة هي: عصر سقراط، وعصر هوراس، وعصر دابلين، وعصر ڤولتير!!

والحق أن ابن خلدون هو المفتاح الكبير، الواضح القسمات والمعالم، والمتكامل الرؤية والمنهج في قضية تفسير التاريخ، بل إننا نستطيع أن نقول مطمئنين: إن كتابة التاريخ ينتظمها عصران:

- عصر ما قبل ابن خلدون.
- وعصر ما بعد ابن خلدون.

ومهما وجدت نظرات متناثرة في تفسير التاريخ قبل ابن خلدون، أو وجدت كتابات سردية تقليدية بعد ابن خلدون، فإنه من الناحية الرسمية - على الأقل - يعتبر ابن خلدون مفرق طريق بين مرحلتين، وليس ذلك في الفكر التاريخي الإسلامي فحسب، بل في الفكر التاريخي الإنساني كله.

وليست هذه المكانة التي نعطيها لابن خلدون، رأياً عنصريًا، أو عاطفياً،



بل هي حقيقة اعترف بها كبار فلاسفة التاريخ الأوروبين، وسجلوها في شهادات صريحة واضحة، فإن أكبر مفسر أوروبي للتاريخ في العصر الحديث، وهو الأستاذ (أرنولد توينبي)، يتحدث عن ابن خلدون في مواضع كثيرة من كتابه (دراسة للتاريخ)، ويفرد له في المجلد الثالث، سبع صفحات (٣٢١ – ٣٢٧)، وفي المجلد العاشر أربع صفحات (٨٤ – ٨٧) .. وهو يقرر أن ابن خلدون «قد تصور في مقدمته، ووضع فلسفة للتاريخ، هي بلا مراء أعظم عمل من نوعه ابتدعه عقل في أي مكان أو زمان» (المجلد الثالث ص ٣٢٢) (١)، وهو يقول عن ابن خلدون في الفقرة نفسها : « إنه لم يستلهم أحداً من السابقين ، ولا يدانيه أحد من معاصريه، بل لم يثر قبس الإلهام لدى تابعيه، مع أنه في مقدمته للتاريخ العالمي قد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ تعدّ بلا شك أعظم عمل من نوعه».

وأما المؤرخ العالمي (روبرت فلنت)، فيقول عن ابن خلدون في كتابه الضخم (تاريخ فلسفة التاريخ) :

« إنه لا العالم الكلاسيكي ولا المسيحي الوسيط قد أنجب مثيلاً له في فلسفة التاريخ ، هناك من يتفوقون عليه كمؤرخ، حتى بين المؤلفين العرب، أما كباحث نظري في التاريخ، فليس له مثيل في أي عصر أو قطر، حتى ظهر (فيكو) بعده بأكثر من ثلاثة قرون ، لم يكن « أفلاطون » أو « أرسطو » أو « سان أو غسطين » أنداداً له، ولا يستحق غيرهم أن يذكر إلى جانبه .. إنه يثير الإعجاب بأصالته وفطنته، بعمق وشمول، لقد كان فريداً ووحيداً بين معاصريه في فلسفة التاريخ، كما كان « دانتي » في الشعر، و(روجر بيكون) في العلم، لقد جمع مؤرخو العرب المادة التاريخية ، ولكنه وحده الذي استخدمها» (٢) .

---

(١) نقلاً عن أرنولد توينبي : مقال بعالم الفكر ، المجلد الخامس ، العدد الأول ، الكويت .

(٢) نقلاً عن د. أحمد محمد صبحي : في فلسفة التاريخ ، ١٣٤/١٣٥ .





ويقول عنه جورج سارتون: «لم يكن فحسب أعظم مؤرخي العصور الوسطى، شامخًا كعملاق بين قبيلة من الأقزام، بل كان من أوائل فلاسفة التاريخ سابقًا: ميكافيلي، وبودان، وفيكو، وكونت، وكورنو» !!

وبما أن ابن خلدون أسبقهم زمانًا، وأبعدهم مكانة، وكلهم كانوا عالة عليه؛ فمن البدهي أن نقول: إنه الإمام لمدرسة فلسفة التاريخ، والفيصل بين مرحلتين حاسمتين في منهج البحث التاريخي .. إنه بداية عصر جديد في الكتابة التاريخية، نستطيع أن نسميه بلا تحفظ: (عصر ابن خلدون).

ولم يكن ابن خلدون مجرد رائد لتفسير التاريخ، مع أسبقيته الزمانية لكل من ذكرناهم .. فمع كل ما ذكرناه من ملاحظات عن الفكر الخلدوني بين التنظير والتطبيق، هناك جانب آخر يؤكد أصالة ابن خلدون وريادته في مجال التنظير العلمي للتاريخ..

فمن البدهي أن تفسير التاريخ أو فلسفته، إنما تقوم على أساس أن هناك قوانين في الحركة التاريخية يمكن اكتشافها، والإفادة منها في معرفة مراحل قيام الحضارات والدول، وأسباب سقوطهما ..

وبما أن مصطلح «قانون» يعني الثبات والاضطراد والقبول المستمر للتكرار، عندما تتحق الشروط، إيجابًا أوسلبًا، على النحو المعروف في العلوم الفيزيائية والرياضية والكيميائية، فإن القول بخضوع التاريخ لقوانين اجتماعية تشبه قوانين العلوم الطبيعية، يؤدي إلى القول: بأن التاريخ (علم) وبأنه لاينفصل في ذلك كثيرًا عن العلوم الطبيعية، وبأنه بعيد عن مستوى «الفن» الخاضع للذاتية ... وبالتالي فإن إطلاق مصطلح «فن التاريخ» عليه - عند بعضهم - يكون من باب التجوز، أو يكون إطلاقًا خاطئًا، نشأ من سيطرة المناهج التقليدية في دراسة التاريخ .

وجدير بالذكر أن الحديث عن فلسفة التاريخ أو تفسيره، لابد أن يتصل اتصالاً وثيقًا بقضية علمية التاريخ، فهما - في الحقيقة - وجهان لموضوع واحد .

وعندما نصل إلى الحديث عن ابن خلدون، ومدى علمية التاريخ عنده،



اعتماداً على أنه أحد الفلاسفة المسلمين الكبار، الذي أبرز بعض قوانين الحركة التاريخية، مثل قوانين: السبب والمسبب، التشابه والتباين، والاستحالة والإمكان، والجغرافية والبيئة، وصلتهما بتكييف الحضارة ... والعصبية وصلتها بكيان الدولة، سقوطاً وصعوداً ... عندما نصل إلى ابن خلدون، نجده أقرب ما يكون إلى القول بعلمية الحركة التاريخية، وأنه ـ بالإمكان استخلاص قوانينها الاجتماعية المضطردة .. وهذا أمر يتساوى مع بنائه الفكري، بل هو جوهر تجديده، وأبرز ما انتهى إليه من إبداع، وما استحق من أجله الريادة والفضل .

لقد كان ابن خلدون مدركًا لثلاث قواعد إسلامية في تفسير التاريخ، عجز كثير من مفسري التاريخ المعاصرين عن إدراكها :

أولاها : أن التاريخ علم، لا يقل عن بقية العلوم الكونية، حتى وإن عجزنا عن اكتشاف كثير من مفاتيح القوانين التاريخية، نظراً لأن الظواهر الاجتماعية أعقد من الظواهر الطبيعية.

وثانيها : أن هذه القوانين، التي يمكن أن تخضع للسببية بطريقة حاسمة، لا تتناقض مع فعل الله وإرادته، وقدرته في التاريخ؛ إذْ أن هذه الأسباب المادية هي وسائل الله، وهي جنوده، وتعليماته الصارمة، بل هي الجبلة التي فطر الله الأشياء عليها، وهداها لتحقيق مشيئته ـ التي هي وظيفتها ـ من خلالها ..

وتأتي المعجزات لتكشف بين الحين والحين عن يد الله الخفية القادرة، التي تبطل الوسائل، وتغير التعليمات، في حالات استثنائية ولظروف طارئة!!

بل إن إرداة الله تعطي الوسائل والأسباب عنصر الفاعلية والإيجابية والبقاء، وتزودها بإمكانيات رصد المستقبل ـ في حدود ـ واكتشاف بعض الآفاق الضرورية لنموّ الحياة ورقيها ، تحقيقًا لقوله تعالى :

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾

(فصلت : ٥٣)، واكتشاف الأسباب وتسخيرها، هي هذه الآيات !!!





ثالثها : أن مايشاع عن وجود فوارق كثيرة بين مستوى الثبات والاضطراد في العلوم الطبيعية، وبين قوانين الحركة التاريخية، هو نوع من المبالغة.. فالحق أنّ الفوارق بينهما، هي في النسبة لا في النوع .. فهذه العلوم «العلمية»، ذات «القوانين العلمية الثابتة»، تتعرض كذلك لتحولات نسبية، وتغيرات، بل وتناقضات لا تقل عن النسبية والتحول في العلوم الإنسانية ..

لقد استعمل ابن خلدون كلمة «فن» كثيراً وهو يتحدث عن علم التاريخ.. وهذا الاستعمال الذي جاء في مثل قوله : «إن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم» ، أو قوله : «اعلم أن فن التاريخ ... » ، أو قوله: «صار فن التاريخ واهيًا»، هذا الاستعمال لايعني إطلاقًا الميل إلى أن التاريخ «فن»، بالمعنى المعروف والمعاصر لمصطلح «فن»، وهو أنه الإبداع القائم على الاتساق، والذاتية، والحرية ، في نسيج واحد..

فالشائع لدى أسلافنا - رحمهم الله - أن كلمة «فن»، تخضع لكثير من القوانين والاضطراد، وهي قد تطلق عندهم على علوم الطبيعة والكيمياء والجغرافيا ... وبدليل آخر هو أن ابن خلدون أطلق كذلك - كلمة علم التاريخ، في عملية مزج بين المصطلحين، تخضع لرؤية تراثية... فقال مثلا: «التاريخ علم بكيفيات الوقائع وأسبابها ، عميق»، وقال: «المقدمة في فضل علم التاريخ»، وهكذا ...

ويرى أحد المفكرين المعاصرين، أنه من السهل ملاحظة التقارب بين رأي ابن خلدون ورأي العلماء المعاصرين، فالعناصر الأساس في تعاريفه هي: الإنسان، والماضي ، «والتقلب»، وهي مطابقة للعناصر التي وجدناها في تعاريفهم، بل يزيد على ذلك وجود التفلسف والتعليل واكتشاف أسباب الحوادث [١].

لكن هذا المفكر المعاصر، يرى - مع ذلك - أن ابن خلدون لايرى علمية

---

(١) د. عبداللطيف الطيباوي : تاريخ العرب والإسلام ، بيروت ، دار الأندلس، ط٣ ، ١٩٨٢م، ص ٢٧٧ ، ٢٧٨.





فلسفة التاريخ (في الرؤية الخلدونية)، لأن هذه القوانين المزعومة ليست مطلقة، والشاذ منها قدلايقل عن القياس، والمهم في ذلك أن المؤرخ - يعني ابن خلدون - قد أبطل سلطانها بنفسه ، لأنه آمن بالمعجزات، وقال بالسحر والطلسمات .

ثم يقرر الباحث في حسم، أن ابن خلدون عرّف التاريخ تعريفًا جامعًا يقبله حتى علماء العصر الحاضر، وأنه وضع لدرس التاريخ أهدافًا مشابهة لأهدافهم، ولكنه لم يجعل من التاريخ علمًا، بالمعنى المفهوم في الوقت الحاضر، رغمًا عن ابتكاراته في فهم العمران والحضارة، فهمًا لم يسبقه إليه علماء المسلمين (١).

والحق أن « العلمية » عند ابن خلدون - كما أوضحنا - لاتعني الاضطراد الحتمي، فهذا الاضطراد الحتمي غير موجود حتى في العلوم الطبيعية ... إن يد الله تسوق الطبيعة الكونية والاجتماع البشري لمشيئة واحدة ... والفرق يكمن في قدرتنا على الفهم والاستنباط، وليس في فعل الله .. وحتى مساحة الحرية الممنوحة للإنسان، تخضع لقوانين حضارية وأخلاقية قد لا نبصر آثارها إلا بعد أمد من الزمان، نعجز معه عن الربط بين الأسباب والنتائج ... فضلا عن أن القوانين كلها - كما ذكرنا - إنْ في الطبيعة أو في الإنسان، ليست صارمة بالمعنى المادي الذي يريد أن يلغي المقنّن والمسبِّب، اعتمادًا على اضطراد القانون والسبب!!.

ويشير باحث معاصر لهذه الحقيقة بعبارة واضحة، فيرى أننا على مايبدو أمام صياغة جديدة للعلم، يبتعد فيها عن الحتمية، ويسلم بمفاهيم العشوائية، وعدم الثبات، واللاخطية، وبأن الطبيعة تتضمن مظاهر جوهرية لعشوائية الأحداث والانعكاسية، وبأن القوانين الحتمية التي صيغت على امتداد القرون الأخيرة، لاتنطبق إلا على حالات قليلة جداً مما يحدث في الطبيعة ... إن عمليات طبيعية مألوفة وشائعة، مثل اضطراب سريان الموانع، والانتشار،

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٨١ .



والتفاعلات الكيميائية، عمليات يستحيل وصفها بالقوانين الحتمية، ولا تكرار لحدوثها بنفس الشكل.

إن النتيجة المنطقية لهذا، هي انعدام إمكانية التنبؤ بما سيحدث!!

إن هذا التحول الجذري، قد أدّى إلى تقارب في المنهج بين العلوم الطبيعية والاجتماعية.. وإذا ماكان هذا التقارب قد بدأ أيضا بتحرك العاملين في العلوم الاجتماعية نحو تطبيق كثير من أساليب البحث في العلوم الطبيعية، مثل التحليل الإحصائي والنمذجة الرياضية، فإن الصياغة الجديدة للعلم الطبيعي، والتي تتبلور الآن أمام أعيننا ، قد أظهرت أن النظم المعقدة، التي تدرسها العلوم الاجتماعية، ليست أكثر تعقيداً من النظم الطبيعية.

إن الصياغة الجديدة للعلوم الطبيعية، تسمح الآن -مثل العلوم الاجتماعية- مع وجود المعلومات غير الكاملة، وأوضاع عدم الاستقرار في القيم (!!) بالتسليم بإمكانية صعود أشكال متباينة للمستقبل، وتدعو إلى اهتمام أكثر تركيزاً على منظومة القيم في النظام الاجتماعي، والبعد عن المحاولة اليائسة لصياغة علوم اجتماعية غير محملة بالقيم[1].

والحقيقة أن القصور في استقصاء كل حضارات التاريخ ووقائعه الجزئية، لا يمثل خللاً رئيساً في العملية التفسيرية للتاريخ، وإني لأستطيع أن أزعم أن العلم الطبيعي، ليس أفضل كثيراً من العلوم الإنسانية في هذا السبيل.

فالقوانين المستنبطة في الطبيعة، لا تخضع لمنهج الاستقراء التام، وإلا لفقدت قيمتها -من جانب- وأيضاً فإن ذلك غير ممكن، فضلاً عن أن الاستقراء التام، لا يخدم مستقبل العلم في شيء ذي بال، وقد تعرضت المادة (التي يهلل بعضهم لثباتها) لكثير من التشكيك.

فعلم الطبيعة، الذي يعتبر في رأي كثير من العلماء، أوثق العلوم منهجاً،

---

(١) أسامة أمين الخولي ، في مناهج البحث العلمي : وحدة أم تنوع ، مجلة عالم الفكر، عدد أبريل ١٩٨٩، الكويت.

ونتائج بحث ، لم تستقر أسسه أو قواعده الأساس ، فضلاً عن نتائجه حتى الآن.

فبعد هذه الرحلة الطويلة مع هذا العلم، يزعم العالم الرياضي الكبير (برتراندرسل)، أنه علم يقترب فقط من الكمال، وقوله هذا مبالغ فيه.

وقد رد عليه كثير من العلماء، مثل (هنري بوانكاريه)، الذي يرى أن علم الطبيعة الحديث في حالة من الفوضى، فهو يعيد بناء جميع أسسه، وفي أثناء ذلك لا يكاد يعرف هذا العلم أين يقف، وقد تغيرت أفكاره الأساس عن حقيقة الطبيعة، تغيراً تاماً في العشرين سنة الأخيرة، فيما يختص بالمادة والحركة، كلتيهما . . .ولم تعد تسمح أعمال كوري ورذل فورد، وسودي، وآينشتاين، ومينكوفسكي، لأي تصور قديم عن الطبيعة «النيوتونية» بالبقاء (نسبةً إلى نيوتن) أي أن عالم نيوتن، ونظرية النظام الوحيد للعالم -قد أصبحت مجرد أثر تاريخي متحفي-ولم تعد مسألة التثاقل (Gravitatopm) مسألة جاذبية، بل تمزقت قوانين الحركة في كل جهة بنظرية النسبية.

وحتى في منهج البحث الذي وصف طويلاً بأنه المنهج العلمي، فإنه قد تغير، ولم يعد يبحث في المادة، أي المحسوس، والحقائق الواقعية، بل أصبح مجموعة من القوانين المستوردة المجردة [(١)].

وقد أعجبني عندما كنت أقرأ كتاب «النظرة العلمية» لبرتراندرسل، عنواناً لفصل وضعه المؤلف تحت اسم: (الميتا فيزيقا العلمية) [(٢)]، وقد تساءلت : هل ارتفع العلم إلى «الميتا فيزيقا» ؟ أم أنه هبط إلى منهجها - كما يقولون - بعد هذا الغرور الذي سيطر على الماديّين؟!!

وفي هذا الفصل (الميتا فيزيقا العلمية)، يسجل (راسل)، أسفه لأن رجل الشارع ما كاد يؤمن بالعلم، حتى بدأ رجل المعمل يفقد إيمانه به؛ بحيث

---

(١) ول ديورانت ، مناهج الفلسفة ، ٧٢/١ بتصرف ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني.

(٢) النظرة العلمية ، ص ٧٤ ، طبع مصر .

إن الفلسفة الجديدة لعلم الطبيعة، فلسفة متواضعة متلعثمة، بينما الفلسفة السابقة متكبرة متغطرسة.

لقد كان مفكرنا العظيم عبد الرحمن بن خلدون، مدركًا، بل مسلحًا برؤية إسلامية واضحة في تفسير التاريخ، ولم يجد أي تناقض بين الأسباب وإرادة الله، وبين الأسباب ونسبية الاضطراد، وبين العلم والفن، وبين القوانين السببية والمعجزات الإلهية !!

بل إنه كان أسبق في معرفة أن الفواصل بين القوانين الطبيعية والاجتماعية ليست كبيرة ... لأنها تتحرك بإرادة واحدة، وتخضع لمشيئة واحدة، وتهدف لغايات واحدة ..

وبالإضافة إلى كل ذلك، فإن ابن خلدون يحتل مكانته في ريادة علم «تفسير التاريخ»، على أساس موضوعي بحت، يتمثل في أن مقدمة ابن خلدون، وما تلاها من أجزاء كتابه «العبر»، يعدًّان بحق المحاولة الأولى لإعطاء تاريخ عالمي معلل، كما يعدًّان النظرية المتكاملة الأولى في التاريخ الإنساني، لتفسير التاريخ...

وقد اتسمت منهجية ابن خلدون، بالشروط الأساس لتفسير التاريخ، تلك التي لا يقوم (علم تفسير التاريخ) بدونها، وهي :

١ - **الشمولية العالمية في النظرة إلى التاريخ**، أو حسب تعبير بعضهم «النظرة الكلية»: فالتاريخ المحلي أو النظرة الجزئية المحدودة، لايمكن أن تشكل أساساً لتفسير التاريخ، ولا ينتظر أن يستقرئ كل مفسر للتاريخ سائر الأمثلة، التي تقدمها الوقائع التاريخية في سائر الحضارات، فذلك عمل، وإن كان هدفاً مثالياً، إلا أن تطبيقه من الصعوبة بمكان كبير، وحَسْب مفسر التاريخ أن يقدم شرائح من حضارات مختلفة، بحيث تكون نتائجها المستخلفة صالحة للتكرار والتعميم.

٢ - **العلِّية: فلا تفسير بدون تعليل**، ولن تتحقق العبر واستخلاص السنن والقوانين بدون هذه العلِّية، وأي فلسفة، في أي علم من العلوم، لابد أن تعتمد على التعليل، وهذا من الفروق الأساس بين المنهج التاريخي التقليدي،





والمنهج الحضاري، أو منهج تفسير التاريخ .

والتعليل - أيضاً - يكون قابلاً للتكرار، في أطر حضارية أخرى، ولابد أن يكون عاماً شأن سائر القوانين، وأما التعليل الجزئي، الذي يشبه (الحكمة) الخاطفة، فإنه لا يرقى إلى التعليل المطلوب لمفسر التاريخ.

والتعليل التاريخي، الذي يعتمده مفسر التاريخ، ليس تعليلاً جزئياً -كما ذكرنا- وليس تعليلاً خارجياً، بل هو تعليل باطني[1] مستقى من الرؤية الشاملة الفلسفية لما يقبع خلف الوقائع الظاهرة.. إنه نظر إلى الواقعة من داخلها، ومن نقطة الإحاطة بكل جوانبها، ومن ربطها بإطارها العام.

٣ - **الفكر** : فإذا كان المؤرخ مجرد مسجل للحدث، باحث عن الطرق الصحيحة لإثباته، فإن مفسر التاريخ يحتاج إلى عمليات فكرية معقدة، في محاولة لجمع جزئيات الماضي، ولاستحضاره من حاضره، عن طريق بنائه بناء تركيبياً، ولاستخلاص أسباب اتجاهه للإيجاب أو السلب، فالجانب المعرفي، والفكري، أساس لمفسر التاريخ.

٤ - **الحركة أو «الديناميكية»** : المفسر للتاريخ يقدم لنا صورة تبدو وكأنها إعادة حية «متحركة» للواقع، حتى نحس بطبيعة العوامل التي تقف خلف الأحداث، ولهذا يلجأ فيلسوف التاريخ لرصد كل العوامل النفسية، و«البيلوجية»، والفكرية، والعقدية، والاقتصادية، ويربط بينها، ويعطي لكل عامل حجمه في مرحلته التاريخية.

أما المؤرخ فيقدم لنا التاريخ، أقرب إلى السكونية الجامدة، التي تعطينا جانباً معرفياً منظوراً، ولا تحرك فينا جوانب الاستحضار، والتفاعل، والبصر، بالعوامل الباطنية.. وفي مقدمة ابن خلدون، ومن خلال عرضه لنظرياته، نستطيع أن نتحقق من وجود هذه الشروط، التي تجعله -بالقياس الموضوعي البحت- مفسراً رائداً للتاريخ!!

---

(١) انظر أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٣٩، طبع الأسكندرية .





الفكر الخلدوني في العصبية والعروبة

لم تحتل مشكلةٌ من مشكلات الفكر الخلدوني بخاصة، والفكر التاريخي الإسلامي بعامة، المكانة التي احتلتها نظرية ابن خلدون في العصبية، ودورها في قيام الدول وسقوطها.

وحول هذه المشكلة (العصبية والدولة)، قدم الدكتور «محمد عابد الجابري»، أطروحة في الفلسفة، وأمضى عشر سنوات في البحث، ساعياً للوصول إلى «معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي»، ومع أنه بذل جهداً علمياً ضخماً، إلا أن عمله الكبير لم يخل من بعض الاستنتاجات الخاطئة، وإن كنا نعترف بأنه أقرب إلى الموضوعية، والعلمية من أمثال «عبد الله العروي»[١]، وعلي أومليل[٢]، وساطع الحصري[٣]، ومهدي عامل[٤]، ونور الدين حقيقي[٥]، وغيرهم، فضلاً عن الدكتور طه حسين الذي لم يتوافر لدراسته عن (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية)[٦] الحد الأدنى من شروط المنهج العلمي.

والفرق بين ما كتبه الجابري، وهذه الدراسات، يشبه الفروق بين العمل العلمي الأكاديمي، والأعمال التي لا يحكمها المنهج، وإنما توجهها

---

(١) مفهوم التاريخ «جزءان»، نشر المركز الثقافي العربي، المغرب، ١٩٩٢م.
(٢) الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون، نشر المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٣، ١٩٨٥م.
(٣) دراسات عن مقدمة ابن خلدون، نشر بيروت.
(٤) في علمية الفكر الخلدوني: دار الفارابي، ط ٢، ١٩٦٨م.
(٥) الخلدونية – العلوم الاجتماعية وأساس الفلسفة السياسية، نشر عويدات، بيروت، ط ١، ١٩٨٣م.
(٦) كتبت بالفرنسية وترجمت للعربية بواسطة محمد عبدالله عنان، نشر دار الكتاب اللبناني، بيروت القاهرة، ضمن الأعمال الكاملة، وقد فند آراءه الساذجة كثيرون، منهم الدكتور علي عبدالواحد وافي، والدكتور مصطفى الشكعة، وغيرهما.



أيديولوجيات مسبقة، تسعى إلى قهر النص ، وتوجيهه وجهة تأويلية، لحساب عقيدة كاتبيها .

كانت العصبية هي المفتاح الذي حل به ابن خلدون جميع المشكلات التي يطرحها سير أحداث التاريخ الإسلامي إلى عهده . . وقيمة آراء ابن خلدون ، تكمن في الإشكالات العديدة التي تطرحها نظريته في العصبية والدولة، وفي العلاقة القائمة بينهما، هذه العلاقة ، التي تحدد ، في نظر ابن خلدون ، شكل العمران ، وتجسد حركة التاريخ[١] . .

ومن خلال عدد من التساؤلات، يقيم الجابري دراسته الكبيرة حول نظرية العصبية عند ابن خلدون :

لماذا تتحول العصبية من مجرد رابطة سيكلوجية اجتماعية، إلى قوة للمواجهة والمطالبة، ومن ثمّ تأسيس الملك والدولة؟ لماذا تضعف العصبية بمجرد بلوغها غايتها، من الملك والشروع في جني ثمراته ؟ لماذا تفسد العصبية بالترف والنعيم؟ لماذا تسقط الدولة بفساد عصبيتها، لتقوم عصبية جديدة بتأسيس دولة جديدة؟ ثم لماذا كانت الحضارة«غاية للعمران، ونهاية لعمره، مؤذنة بفساده»؟ وأخيراً ، لماذا كانت حركة التاريخ الإسلامي حركة انتقال من البداوة إلى الحضارة، حركة تسير لا على خط مستقيم، بل على شكل دورة[٢]؟

وهذه النظرية الخلدونية، التي يدير عليها الجابري بحثه الكبير، من خلال هذه التساؤلات، ترتبط بها–من وجهة نظرنا– قضيتان، هما مناط عنايتنا في هذا المقام:

أولاهما : صلة الإسلام بهذه العصبية .

ثانيهما : موقف الفكر الخلدوني من العنصر العربي .

---

(١) العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، ص ١٣ ، ط ٣ ، ١٩٨٢م، دار الطليعة، بيروت.

(٢) الجابري : المرجع السابق ، ١٣ .

ليست العصبية الخلدونية، مرحلة واحدة تقف عند النسب والمصاهرة والدم، وإنما كانت هذه هي المرحلة الأساس -على الأقل- في مستوى البدو، الذين كانوا موضوع البحث الاجتماعي والحضاري عند ابن خلدون... لكن هذه العصبية القائمة على الرحم القريب، في أقوى حالاتها الخاصة، والبعيد في حالاتها العامة -تتطور لتتجاوز النسب، وتصبح الالتحام الحاصل بسببه، حيث تفقد العصبية معناها النسبي، بعد أربعة أجيال، فتصبح الجماعة المعينة -أو العصبية- أقرب إلى الجماعة، التي جمعها العيش لفترات في مكان معين، وارتبطت مصالحها المشتركة، بحيث وجب عليهم أن يكونوا «قوة للمواجهة» في وجه التحديات.

وفي مجتمع البادية، تبرز عصبية المستوى الأول (الخاص)، وفي مجتمعات العمران أو الحضارة، يبرز المستوى العام، فعصبية البادية قابلةٌ للتطور مع الانفتاح على العمران .. والمجتمع المتحضر، تظهر فيه آفاق جديدة للتعاون والتكافل.. والدين أو الدعوة الدينية، سواء كانت نبوة، كما وقع على يد رسول الله ﷺ، أم دعوة إصلاحية، كما رأينا في عصرنا الحديث على يد محمد بن عبد الوهاب، رحمه الله، تصبح الأكثر تفوقاً على العصبية في المستوى الأول، فهي الأقدر على جمع القلوب، وتأليفها ﴿**لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم**﴾، وهكذا كما يقول ابن خلدون: فإذا كان فيهم النبي، أو الولي، الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، ثم اجتماعهم، حصل لهم التغلب، والملك[١]، بل يسرع ابن خلدون في عبور هذه المرحلة البدوية إلى مرحلة العصبية الدينية الجامعة، فيرى أن وحدة الدين تزيد العصبية بالنسب قوةً، وتُصبح قادرة على إحداث انقلاب في الأوضاع، يتجلى في تحول هؤلاء الرعاة الجفاة الموغلين في الفيافي والقفار، إلى بناة حضارة، ومشيدي عمران، ومؤسسي ممالك، ودول[٢].

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ١٥١، طبع دار العلم، بيروت.
(٢) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، ص ٢٨٧.

بل إن ابن خلدون يكاد ينفصل عن عصبية النسب، والدم، إلا في مستواه البدوي، حين يقرر أنه ما من دولة كبيرة إلا وأصلها الدين (إما بالنبوة أو دعوة حق)[١]، فالدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية، بسبب أن الصبغة الدينية، تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم، لم يقف شيء لهم، لأن الوجهة واحدة، والمطلوب متساوٍ عندهم، وهم مستميتون عليه، فالعلاقة بين العصبية والدين، علاقة تآزر وتكامل، وبالدين وحده تتطور هذه العصبيةُ، التي تشكل -مؤقتاً ومرحلياً- بوتقة التحام، وانصهار، إلى مشروع حضاري تذوب فيه العصبية، وترتفع فيه الأخوة الإسلامية، التي تجعل (سلمان منا أهل البيت)، (وأبو بكر سيدنا وأعتق سيدنا)، أي بلال الحبشي، رضي الله عنهم.

ومن الطريف أن الدكتور «محمد عابد الجابري»، كاد أن يقترب من هذه الحقائق، بينما نجد بعض أساتذة الفكر الإسلامي المخلصين له، يأخذون على ابن خلدون، رأيَهْ في العصبية[٢]، دون أن يبصروا مساحة هيمنة الدين على العصبية، الهيمنة شبه الكاملة عنده.. إن رأي ابن خلدون - كما استخلصه الجابري- يتلخص في أن قوة العصبية مستمدة أساساً من (الالتحام)، الذي هو ثمرة النسب، فإذا أضيف إلى هذا الالتحام الاجتماعي، التحام آخر روحي، كانت العصبية من القوة، بحيث لا يقف أمامها شيء[٣].

ويتألق المعنى الإسلامي، للعصبية حين يتحدث ابنُ خلدون عن جماعات الإصلاح أو التغيير، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذين لا يملكون قوةً حقيقية للتغيير، فيدمرون أنفسهم، ويسيئون إلى الإسلام، فكأنَّ العصبية إذن تقوم على أي قوةٍ قادرة على التغيير، وليس على العصبية القبلية، والقومية..

---

(١) انظر المقدمة، ص ١٥٧.

(٢) د. مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية، ص ١٤٤، وما بعدها، طبع ٢، ١٤٠٨هـ، الدار المصرية اللبنانية.

(٣) الجابري، مرجع سابق، ٢٩٠.



فابن خلدون يرى أن تغيير، الأوضاع الفاسدة، لا يتأتى مطلقاً بمجرد الدعوة إلى أوضاع أحسن، بل لابد من قوة مادية تنصر هذه الدعوة.. والقوة المطلوبة هنا، وفي كل حالة مماثلة، هي العصبية، ولذلك نجده ندد بقوة بدعاة الإصلاح، الذين بسبب جهلهم للطبائع، ولأهمية العصبية على العموم، يكلفون أنفسهم وأتباعهم من العامة ما فوق طاقتهم، ولا يحققون شيئاً سوى إثارة الفوضى، ونشر الاضطراب[١].. يقول ابن خلدون في هؤلاء المتهورين أو المتطرفين: « ثم اقتدى بهذا العمل بعد، كثير من الموسوسين، يأخذون أنفسهم بإقامة الحق، ولا يعرفون ما يحتاجون، إليه في إقامته، من العصبية، ولا يشعرون بمغبة أمرهم، ومآل أحوالهم.. والذي يحتاج إليه في أمر هؤلاء، إما المداواة، إن كانوا من أهل الجنون، وإما التنكيل بالقتل والضرب إن أحدثوا هرجاً، وإما إذاعة السخرية منهم وعدهم من جملة الصفاعين، أي الكذابين »!![٢]

ومع أن الدكتور مصطفى الشكعة، يندهش كثيراً لما ذهب إليه ابن خلدون، في شأن ارتباط إتمام الدعوة الدينية بالعصبية، وأن هذه الدعوة من غير عصبية لاتتم[٣]، إلا أنه يعود ويذكر، أن ابن خلدون، ينقض ماذهب إليه في شأن العصبية، حيث يفرد فصلاً ، عنوانه: أن(الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين)[٤]، مقللاً من شأن العصبية، رافعاً من شأن الدين !! والحقيقة، أن العصبية مرحلة خاصة، وظرفٌ حضاري وتاريخي، والدين يكتنفها ويوجها في إطارها الحضاري.. إطار﴿ **ولكن الله ألف بينهم** ﴾!!

وهكذا نجد أن صلة الإسلام بالعصبية في الفكر الخلدوني، إنما هي صلة الروح بالمادة، فالدين هو الذي يجعل من هذه (الكائنات القومية)، كائنات قابلة للحضارة، والفعالية، والإبداع، والخروج من مستوى التحديات المناخية،

---

(١) الجابري ، ص ٢٨٨ ، ٢٨٩ .
(٢) المقدمة : ص ١٦٠ .
(٣) الأسس الإسلامية ، ص ١٤٨ .
(٤) المقدمة ، ١٥٧ .

والجغرافية، والعدوانية القبلية، إلى مستوى المشروع العالمي الروحي، والعقلي، والخلقي، والمادي، والذي يقدم حضارة منفتحة لائقة بإنسانية الإنسان، واستخلاف الله للإنسان، من أجل تحقيق العمران.. وليس في فكر ابن خلدون أي تناقض، بل هو تدرج فكري، يتناغم مع الظروف والأوضاع، فإذا تركنا موقف الإسلام من العصبية، ومن المنهج الخلدوني، على النحو الذي بسطناه، وانتقلنا إلى الإشكالية الثانية، وهي موقف ابن خلدون -أو الفكر الخلدوني من خلال نظرية العصبية- من العنصر العربي.. وجدنا أنفسنا أمام موقف حاد، ثار حوله لغط كبير، واختلفت فيه الآراء اختلافاً جذرياً.. إن القوميين العرب -مثلاً- لن يسمحوا بأن تحتل آراء ابن خلدون في العنصر العربي، مكانتها في الوعي الإسلامي والعربي بهذا الشكل، الذي قال به ابن خلدون... فهم بين خسارتين كلتاهما فادحة: إما خسارة المكانة المتميزة للعنصر العربي، بمحض جنسيته العربية، بالإسلام أو بدون الإسلام، وإما التضحية بابن خلدون، وهو بالنسبة لهم مفخرة عربية رائعة، لا يجوز التضحية بها، ورمي صاحبها بالشعوبية ضد العرب، ومن ثم ترك آرائه في العرب، تتصدر الآراء، فتحول دون المدّ القومي والسيادة العربية، القائمة على الجدارة الذاتية.

ومن الطريف أن بعض الإسلاميين العرب، يلتقون تماماً مع جموع القوميين في هذه النقطة.

لقد كتب العلامة ابن خلدون سبعة فصول، تُقدّم عناوينُها أسلوباً واضحاً، بل يراها بعضهم تُشكل منظوراً متطوراً، استفزازياً أوعدوانياً، ضد العرب، وفي الفصول السبعة، ترد العناوين على النحو التالي:

- فصل في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط[1].
- فصل في أن العرب إذا تغلبوا على أوطانٍ، أسرع عليها الخراب[2].

---

(١) المقدمة، ص ١٤٩، ط دار القلم بيروت.

(٢) المقدمة، ص ١٤٩.

- فصل في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية ، من نبوة أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين على الجملة[١].
- فصل في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك[٢].
- فصل في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع[٣].
- فصل في أن المباني التي كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب[٤] إلا في الأقل.
- فصل في أن حملة العلم في الإسلام، أكثرهم العجم[٥].

وما أظن هذه العناوين غامضة أو تحمل تأويلاً.....!

وما أظن العلامة عبد الرحمن بن خلدون ، وهو الفقيه المالكي، وعالم الأصول، واللغة كان عاجزاً عن التعبير، عن أفكاره، بدلالات لغوية محددة، لا سيما وهو يتكلم في قضية خطيرة، تهم شعباً كاملاً، اختصه الله بالرسالة الخاتمة، وأنزل بلسانه العربي آخر الكتب السماوية، وجعله المهيمين عليها، والمقوم لما داخلها من انحراف فكري ولغوي...!

ولئن عجز رجل في مستوى ابن خلدون عن تقديم أفكاره بطريقة محددة، في قضايا خطيرة، على هذا النحو، فإن ذلك يمثل مشكلة أخرى قد تجرنا إلى منهج سوفسطائي، أو حسب التعبير الذي نفضله: منهج (زئبقي)، يسمح بكل إسقاط ، وبكل احتمال، ويقود -في حقيقة الأمر- إلى ضياع فكري شامل، وهو أمر يتعارض مع منهج أسلافنا ، الذين عرفوا بالدقة، والتحري، في استعمالاتهم اللغوية، وقدروا خطورة المصطلحات، نظراً لما ينبني عليها من أحكام تشريعية، ومفاهيم معرفية وعقيدية.

---

(١) المقدمة ، ص ١٥١ .
(٢) المقدمة ، ص ١٥١ .
(٣) المقدمة ، ٤٠٤ .
(٤) المقدمة ، ص ٣٥٩ .
(٥) االمقدمة ، ص ٥٤٣ .

ومن الجدير بالذكر، أن ابن خلدون عندما قدم هذه العناوين القاطعة الحاسمة، التي ذكرناها، والتي تربط بوضوح كامل بين ازدهار العنصر العربي بالإسلام، حين يتمثله فكراً ومنهجاً، وبين انحطاطه، حين يتخلى عنه... لم يكتف بتقديم هذه الأحكام المجملة، بل قدم لكل عنوان أو(حكم) أسبابه، وتفسيراته، التي تبرره.. فعندما يصف العرب بأنهم قوم لا يتغلبون إلا على البسطاء، وبأنهم لا يقتحمون معركة ، أو مجالاً إلا إذا كان الأمر سهلاً ميسوراً، لا يحتاج إلى مكابدة، أو تخطيط، أو أساليب دقيقة، تحقق الغلبة، وعندما يصفهم بهذه الصفة، التي تجعلهم أقرب إلى المنتهزين المغتصبين، يبرر ذلك -عن عمد- بطبيعة التوحش فيهم، وذلك لأنهم أهل انتهاب، وعبث، ينتهبون ما قدروا عليه ، من غير مغالبة، ولا ركوب خطر، ويفرون إلى منتجعهم بالقفز، ولا يذهبون إلى المزاحفة والمحاربة، إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم[1].

وعندما يصف العرب، بأنهم لا يحصل لهم الملك، إلا بصبغة دينية من نبوة، أو ولاية، أو أثر عظيم من الدين على الجملة، يعتمد على هذا العنوان الطويل، الذي يكاد يحمل حيثياته معه في ملاحظة واعية، تضبط الحكم ضبطاً علمياً ودلالياً بطريقة كاملة... ومع ذلك فهو لايكتفي بهذا ، بل يقدم حيثيات إضافية ، لحكمه على العرب :

« فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس ، وإن رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه، فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك، بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وحرب العمران »[2].

وليس الأمر أمر (طبيعتهم) فقط، بل إنهم في المستويين الاجتماعي والسياسي، لا يصلحون بغير د ين، وهم « يتنافسون في الرئاسة، وقل أن يُسلّم أحدٌ منهم الأمر لغيره ، ولو كان أباه ، أو أخاه، أو كبير عشيرته ،

(١) المقدمة ، ص ١٤٩ .

(١) المقدمة ، ص ١٥١ .



إلا في الأقل، وعلى كره، من أجل الحياء، فيتعدد الحكام منهم والأمراء، وتختلف الأيدي على الرعية، في الجباية، والأحكام، فيفسد العمران وينتقض»[1].

فابن خلدون يجرد العرب من إمكانية أي استقلال عن الدين، فجذورهم البدوية لا تسمح بذلك، وطبيعتهم، التي اكتسبوها عبر تاريخهم، شكلتهم تشكيلاً خاصاً، فإما أن يقودهم«وحي»، أو فكرة دينية، وإما أن يتآكلوا، أو يكونوا تبعاً لدول كبرى محيطة بهم !!

وعندما يصور ابن خلدون العرب بأنهم أبعد الأمم عن صناعة الملك، والدولة، تأكيداً لرأيه السابق، يدعم رأيه ذلك بأن العرب، نظراً لخلق التوحش، الذي فيهم، أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة، وبعد الهمة، والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، فإذا كان الدين بالنبوة، أو الولاية، كان الوازع لهم من أنفسهم،وذهب خلق الكبر، والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم، من الدين المُذْهِب للغلظة، والأنفة، والوازع عن التحاسد والتنافس[2].

فالدين هو الذي يوحدهم، ويجعلهم ينقادون لأمير، أو نبي، ويعالج أمراضهم الأخلاقية العنصرية، ويهذب وجدانهم، ويعطيهم الدافع الحضاري لصناعة الملك، والامتداد في الأرض...!!

وعندما يأتيهم الملك، فإنهم -أي العرب- لا يصلحون أيضًا، لقيادته من غير دين، بل سرعان من ما يأكل بعضهم بعضاً، ويبيع بعضهم بعضاً للأعداء، وذلك لأنهم «أكثر بداوة من سائر الأمم، وأبعد مجالاً في القفر، وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها، لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم، فصعب انقياد بعضهم لبعض، لإيلافهم ذلك وللتوحش[3]».

---

(١) المقدمة، ١٥١ .
(٢) الصفحة نفسها .
(٣) المكان السابق .





وتاريخهم ـ كما يرى ابن خلدون ـ هو أكبر دليل على ذلك، فإن العرب لما ذهب أمر الخلافة منهم، انقطع الأمر جملة من أيديهم، وغلب عليهم العجم دونهم ، وأقاموا بادية في قفارهم ، لايعرفون الملك ولا سياسته، بل قد يجهل الكثير منهم، أنهم قد كان لهم ملك في القديم[١].

ولمزيد تأكيد ووضوح، يقول ابن خلدون أيضاً :

« وقد يحصل لهم في بعض الأحيان، غلب على الدولة المستضعفة، كما في المغرب لهذا العهد، فلا يكون مآله وغايته إلا تخريب ما يستولون عليه من العمران[٢]» !!

فالعرب لايصلحون للتعامل مع الدولة والملك من غير دين، لا في أول الأمر، أي في مرحلة إنشاء الدولة، ولا في وسط الأمر، أي في مرحلة السيطرة على الدولة، بله التخطيط لاستمراريتها، والحفاظ على ثوابتها ، أو دعائمها ومقوماتها، بل كثيراً مايفرط العرب (اللادينيون) في ثوابت دولهم وأمتهم، ويبيعونها للأعداء، ويتنازلون حتى عن لغتهم وتاريخهم، وما بقي من دينهم.. وحتى لو حصل لهم نزو طارئ على دولة، فهم يقودونها إلى الخراب بسرعة كبيرة، وذلك كله، كما يرى ابن خلدون، عندما يكونوا من غير دين، أي من غير الإسلام!!

وبدهي أن يكون هؤلاء الناس، أبعد الأمم عن الصنائع والعلوم العقلية، فذلك نتيجة منطقية لقوم يرفضون أن يحترموا طبيعتهم الفطرية، ويريد لهم بعضهم أن يمشوا في التاريخ من غير الإسلام.

ومع كل هذا الذي يقدمه ابن خلدون من أحكام وتعليلات، فإن المتعصبين للقومية المستقلة، المعادية للإسلام ـ بدلاً من مناقشة القضية في ضوء تاريخ العرب، الذي يصور طبائعهم قبل الإسلام وبعده، والخروج بنتيجة واقعية تقويمية لهذه الآراء ـ أراحوا أنفسهم، والتقى بعض الإسلاميين معهم، فقالوا: إن ابن خلدون يقصد شريحة معينة من العرب، وهي شريحة الأعراب أو البدو !!

---

(١) المكان السابق .
(٢) المكان السابق .



فأستاذنا الدكتور عبد الواحد وافي، رحمه الله، في بداية عرضه للقضية، وقبل القيام بعملية التحليل يصدر النتيجة المريحة قائلا: «والحقيقة أن ابن خلدون لا يقصد من كلمة «العرب» في مثل هذه الفصول، الشعب العربي، وإنما يستخدم هذه الكلمة بمعنى الأعراب، أو سكان البادية، الذين يعيشون خارج المدن، ويشتغلون بمهمة الرعي»[1].

ثم يبدأ الدكتور وافي في عرض النصوص الواردة في المقدمة، وإرغامها على الوصول إلى النتيجة التي استهل بها دراسته...

ويلتقي أستاذنا الدكتور مصطفى الشكعة، مع أستاذنا الدكتور وافي - رحمه الله - ففي الباب الثامن من كتابه حول: (الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته)، يعالج أستاذنا الشكعة - أطال الله عمره موضوع «ابن خلدون والعرب»، وينتهي بعد عرضه لآراء من يرون تحامل ابن خلدون على العرب، ومن يرون العكس، إلى أنّ هذه الصفات التي ذكرها ابن خلدون، لاتنطبق إلا على الأعراب، دون العرب، ويأسف لأن مؤرخنا الكبير يتورط في مثل قوله في العرب: (وانظر إلى ماملكوه وتغلبوا عليه من الأوطان، من لدن الخليقة، كيف تقوّض عمرانه، واقفر ساكنه، وبدِّلت الأرض فيه غير الأرض، فاليمن قرارهم خراب إلا قليلاً من الأمصار، وعراق العرب كذلك، قد خرب عمرانه الذي كان للفرس أجمع، والشام لهذا العهد كذلك، وإفريقية، والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سليم منذ أول المائة الخامسة، وتمرسوا فيها لثلاثمائة وخمسين من السنين، قد لحق بها وعادت بسائطه خرابا كلها، بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي لها عمرانا).

فرأي الدكتور الشكعة، هو رأي الدكتور عبد الواحد وافي، إلى حد كبير، وإن اختلفت الأدلة وأساليب الاستنتاج والتحليل، وقد ناقش المفكران الكبيران كلا من الدكتور طه حسين، في رسالته بالفرنسية عن (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية)، والأستاذ محمد عبد الله عنان مترجم كتاب طه حسين،

---

(١) عبقريات ابن خلدون، ص ٢٣٩، ط عالم الكتب، القاهرة.





ومؤلف كتاب (ابن خلدون حياته وتراثه الفكري)، في رأييهما اللذين ذهبا فيهما إلى أن ابن خلدون كان يقصد الشعب العربي كله .. ونحن نوافقهما في دحض آراء طه حسين، التي حاول من خلالها الاعتماد على رأي ابن خلدون لاستعداء العرب ضدّه، والذهاب إلى ازدرائه، ورفض كلّ فكره التاريخي، خدمة لأساتذته في باريس، كما أننا لا نوافق الأستاذ (عنان) في أن باعث ابن خلدون على التحامل على العرب - إن كان هناك تحامل - هو ولاؤه للبربر وللدول البربرية، التي عاش في كنفها، فهذه اجتهادات جانبها التوفيق إلى حد كبير!!

ويتجه إلى هذا المنحى في محاولة تبرئة العرب مما نسبه إليهم ابن خلدون - مع التزامه بالرؤية الإسلامية - الأستاذ (محمد العبدة) عند تحليله لمصطلح (العرب) في مقدمة ابن خلدون، فقد رأى أن هذا المصطلح من أكثر المصطلحات التي ثار حولها الجدل عند دارسي المقدمة، فقد استعمله ابن خلدون تارة بمعنى البدو وتارة بشكل غامض، فالذين قرأوا المقدمة بسرعة وسطحية ظنوا أنه يقصد العرب بشكل عام، أو الجنس العربي، فصبّوا جام غضبهم عليه واتهموه بالشعوبية ... وقد تبيّن لي - أي للأستاذ محمد العبدة - أنه يستعمل كلمة (العرب) في الغالب، للقبائل التي تعيش على رعي الإبل، فهم لهذا أكثر الأمم بعداً عن التحضر، لأنهم دائماً موغلون في الصحراء .. ويستعمل ابن خلدون هذا المصطلح أيضاً للقبائل عندما تتحضر، ولكن صبغة البداوة تبقى غالبة عليها، فهي تختار المدن المناسبة لطبيعتها الأولى، ولاتهتم بالماء، والموقع، وتبقى طريقة البناء والتعامل مع المدينة هي هي، فهم يحتقرون المهن والصنائع ، ولايشجعون أصحابها، بإعطائهم مايستحقون، ولايهتمون بالمشروعات الكبيرة، التي تؤسس للمستقبل، فطابع البداوة لايزال مؤثراً فيهم.. وكذلك يستعملها للذين ينتقلون فجاة من البداوة إلى الحضارة ، ولايستطيعون إقامة التوازن المطلوب(١).

---

(١) محمد العبدة : البداوة والحضارة ، نصوص من مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣ ، ٤٢، المنتدى الإسلامي، لندن ، ط ١ ، ١٤١٣هـ .



ثم ينتهي الباحث في تحليله، إلى أن استعمال ابن خلدون لكلمة (العرب)، يشوبه شيء من الغموض وشيء من التشاؤم، ولقد عاش فترة طويلة مع القبائل العربية والبربرية، ودرس طباعهم وطريقة تفكيرهم، وشاهد الغارات المتكررة من عرب بني هلال وسليم، على الدول التي ما إن تنشأ حتى تزول، فكان هذا سببًا لأن يفكر طويلاً في هذه الظاهرة: لماذا يعيش هؤلاء على السلب والنهب؟ وإذا استقروا كيف يتصرفون؟ ومع أن تحليلاته صحيحة في الجملة، إلا أنه في قضية خطيرة مثل هذه، كان الواجب أن يوضح مقصده، ويزيل الالتباس بين كلمتي البدو والعرب، ولعل طريقته في التعميم إذا اقتنع بقضيةٍ ما، هي التي أدت به إلى هذا الغموض[1].

والحقيقة أن تحليل الأستاذ محمد العبدة لمصطلح العرب في استعماله الخلدوني، يندرج مع تلك التحليلات، التي ترى في الاستعمال الخلدوني لهذا المصطلح غموضًا ولبسًا ... بيد أن التحليل العام للأستاذ العبدة لايندرج مع تلك التحليلات، التي ترى أن للعرب كيانًا ذاتيًا مستقلاً عن الإسلام، وبالتالي فرؤيته (للعرب) كقوم، تقف في خندق التحليلات المنتمية للرؤية الموضوعية الإسلامية.

أما صديقنا الكبير الدكتور عماد الدين خليل - وهو كاتب إسلامي ثقة - فقد رفض رأي ابن خلدون في العرب، ورأى أن هذا الرأي مجرد رد فعل نفسي وفكريّ إزاء ما أحدثته بعض قبائلهم في الشمال الأفريقي. مضافًا إلى ذلك رغبة خلدونية درج عليها «من التعميم الذي مارسه في أكثر من مكان، والذي يقود بالضرورة إلى مد المقولات أو النظريات أوالقوانين، إلى أكبر مدى زماني أو مكاني، لكي يعطيها صفة الشمولية، ويجعلها أكثر ثقلاً وأهمية في حركة التاريخ، على حساب الوقائع التاريخية نفسها.

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٥، ٣٦، (وقضية التعميم هذه، يقول بها أيضاً الدكتور عماد الدين خليل!!)



ومن ثم فإنه إذا كانت بعض القبائل العربية ، في فترة ما من فترات تاريخها، لا تقدر على التغلب إلا على البسائط، عُممت في مقدمة ابن خلدون وأصبحت : «إن العرب لايتغلبون إلا على البسائط» (١).

وإذا كانت بعض الجماعات العربية، لدى تغلبها على بعض الأوطان، أسرع إليها الخراب، عُمم ذلك في مقدمة ابن خلدون، وأصبح : «إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»(٢) !!

والحقيقة أنني اختلف مع الاتجاه القومي الذي يمثله ساطع الحصري وتلامذته في عملية التاويل، ورفض مقولة الأعراب أو البدو، على رأي ابن خلدون الواضح جداً ... كذلك فإنني اختلف - أيضاً - مع آراء أساتذتنا الأفاضل الذين يذهبون هذا المذهب، ومنهم الدكتور عبد الواحد وافي والدكتور مصطفى الشكعة، واختلف كذلك مع صديقي الدكتور عماد الدين خليل في تحليله واستنتاجه الذي «عَمّمَه» على ابن خلدون في أحكامه، وإذا كنتُ كذلك لا أوافق طه حسين وعبد الله عنان، في تحليلاتهما، إلا أنني أرى أن ابن خلدون لم يكن من السذاجة بحيث يسوق هذه الفصول الكثيرة الواضحة وهو يعني شريحة ضيئلة من العرب، وهي شريحة البدو، بعد أن كان العمران قد استبحر، ونشأت الحواضر الإسلامية والعربية الكبرى، وظهرت الجامعات والجوامع العظمى، كما أن الأمر لم يكن مجرد إشكالات في الأسلوب أو المصطلحات، أدى إلى «هذا اللبس في كلمة عرب، فوقعت أخطاء عظيمة في فهم موقف ابن خلدون من العرب، حتى لقد ظنت به الظنون»، كما يرى الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا (٣).

فابن خلدون كان يعي ما يقول ، وهو يقصد الشعب العربي بإطلاق،

---

(١) د. عماد الدين خليل: ابن خلدون إسلامياً، ص ١٠٦، ١٠٧، المكتب الإسلامي، بيروت .

(٢) المكان السابق .

(٣) الجامع في تاريخ العلوم عند العرب، ص ٤٩٣ ، ط ٢، ١٩٨٨، عويدات ، بيروت .



وعندما يريد ابن خلدون أن يستثني، فإنه يعي أيضًا مايقول، ويقدم استثناءه واضحاً ، فيرى عبر دراسة ذكية شاملة للتاريخ العربي، وللإنسان العربي، جبلّة وتاريخًا اجتماعيًا وسياسيًا ، أن هذا الإنسان لايصلح بغير نبي، وأن تاريخه ينقسم قسمين واضحين لا لبس فيهما : القسم الذي ارتبط فيه هذا الإنسان العربي بالنبوة وبصبغة دينية، وهم في هذا القسم ليسوا مجرد بشر، وإنما هم ملائكة الدنيا، وصنّاع الحضارة، وساسة الملك. والقسم الثاني ـ وهو الأغلب ـ حين ينفصل العرب عن النبوة، وعن الدين، وعن الصبغة الدينية ... إنهم ينحدرون فوراً من مستوى الملائكية والإنسانية العالية، ليس إلى مستوى العقل أو العمل، وفق المصلحة الدنيوية، أو قوانين الاجتماع الإنساني، بل إلى مستوى البداوة والانحطاط؛ حيث يكونون أقرب إلى «الحيوانية»، يقاتل الواحد منهم أخاه، ويخون الواحد منهم وطنه، وتدور بينهم حروب على ناقة أربعين سنة، ويتباهون بأيامها، وينسون الأخطار المحدقة بهم من أعداء دينهم ووطنهم، فيتقاتلون على حدود وهمية، صنعها لهم أعداؤهم، ويتسمّون بأرفع الأسماء .

ترى هل يُنتظر من رجل مثل ابن خلدون، أن يتغافل عن قصة العرب في الأندلس، وكيف دارت الحروب الطاحنة في عصر الولاة، بعد الفتح بسنوات قليلة، لمدة أربعين سنة (٩٣ - ١٣٨ هـ)، صراعًا على الحكم بين القحطانين والعدنانيين، أو الشامين والحجازيين، وقد قامت ثورات متعددة في عهد عبد الرحمن الداخل لولا حزمُه الشديد؟! ومنذ منتصف القرن الثالث الهجري، قامت حروب أخرى للصراع على الحكم فيما يُعرف بعصر الطوائف الأول، حتى قضى على الفتن عبدُ الرحمن الناصر الذي حكم خمسين سنة. ومع مطلع القرن الخامس الهجري، دخلت الأندلس في عصر الفتنة وملوك الطوائف المعروف، الذي استمر نحو ثمانين سنة (٣٩٩ - ٤٧٨ هـ)، وانتهى بسقوط طليطلة إلى الأبد في يد النصارى، وانقسمت الأندلس فيه إلى اثنتين وعشرين دولة، كان ابن حزم يصف حكمها بقوله : (والله لو علموا أن في عبادة الصلبان تمشية لأمورهم لعبدوها!!) وكان الشاعر ابن شرف يتحدث عن



ألقابهم قائلاً :

ألقاب مملكة في غير موضعها كالهر يحكي انتفاخًا صولة الأسد!!

ولم تكد دولة المرابطين البربرية توحدهم، وتنقذهم، حتى بدأوا يضيقون ذرعًا بها، فاضطرت للاستيلاء على الأندلس... وحتى في عصر غرناطة الأخير، حين أصبحت الأندلس (دولة إقليم) غرناطة ووادي آش وما حولهما... هل سكنت الفتن بين بني الأحمر القحطانيين؟!! إن تاريخ غرناطة معروف، وفيه من الشناعات ما يندي له الجبين، وقد أشرفت على رسالة ماجستير لطالب سعودي عنوانها : « الخلافات الأسرية بين بني نصر وأثرها في سقوط غرناطة »، [1] وهي توضح أن هذه الخلافات لم تنقطع قط حتى انقسمت (الدولة الإقليم) في آخر الأمر إلى دولتين، ثم انتهى أبو عبد الله يبكي مثل النساء، ملكاً، لم يحفظه ـ كعربي خان دينه ـ حفظ الرجال!!

فإذا ذهبنا إلى المغرب الكبير، منذ كان الوالي عبد الله بن الحبحاب يفرض الجزية على من أسلم من البربر، وحتى فرض المظالم الأخرى التي دفعت مسلمي المغرب إلى اعتناق (المذهب الخارجي) معارضة للسلطة، وكان أن تأججت النزعة الخارجية، ومعها تأججت النزعة العنصرية عند البربر، الذين كانوا مسالمين، والذين كان منهم ثلاثة أرباع الجيش الفاتح للأندلس، فانقسم المغرب مع منتصف القرن الثاني الهجري وبدايات العصر العباسي إلى أربع دول : الأغالبة في تونس، وبني رستم في تاهرت، وبني مدرار في سجلماسة ، والأدارسة المنشقين على العباسيين في المغرب الأقصى.. وجاء الشيعة الفاطميون فاستثمروا هذا كله، ولم ينقذ المغرب عائداً به إلى وحدته السنية، إلا المرابطون، المسلمون الصادقون من قبيلة صنهاجة البربرية، الذين فتح الله على يدي قائديهم العظيمين يوسف بن تاشفين وأبي بكر بن عمر اللمتوني، الأندلس

(١) للباحث عبده محمد عواجي ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض (كلية العلوم الاجتماعية) .



وغرب ووسط أفريقيا!!

وجاء الموحدون ـ البربر أيضاً ـ فقاموا بدورهم .. وحتى عندما سقطت دولتهم، بقي بنو مرين، وهم من البربر، يساعدون الأندلس ضد النصارى، ويطيلون ما استطاعوا عمر غرناطة، التي تقاتل فيها العرب، من بني نصر أو بني الأحمر القحطانيين، على الحكم !!

وهكذا انتهى ابن خلدون إلى مقابلة بين تاريخي المغرب والأندلس، وإلى مفاضلة بين دور البربر ودور العرب، وكيف كان همُّ العرب هو الحكم والاستعلاء العنصري، بينما كان هم البربر خدمة الإسلام ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، وكانت دول البربر الجامعة المغربية البربرية (المرابطية والموحدية) والمرينية، هي الظهير للأندلس ، الذي كان مريضاً بسرطان عضال هو العنصرية القبلية، ثم القومية ضد البربر.

وفي يقيني أن نظرة ابن خلدون، امتدت إلى التاريخ الإسلامي كله، حتى عصره، وأنه أبصر انحطاط العرب حين يتخلون عن الإسلام، وشعورهم بالتفوق، لمحض الجنس، وإيمانهم بأحقيتهم في الحكم، حتى ولو افتقدوا المؤهلات، وزهدهم في الصنائع والزراعة والعلوم، باعتبارها حرفاً تليق بعامة الشعب، وبالذين يريدون أن يرفعوا من مكانتهم الاجتماعية.

ولم ينكر ابن خلدون سُموّ العرب وعظمتهم حين يرتبطون بالإسلام، ارتباط عقيدة، وإخلاص، ودعوة، وليس ارتباط مصلحة سياسية أو اجتماعية . . .وابن خلدون يتحدث عن العرب في هذه المرحلة . . . مرحلة ذوبانهم في الإسلام، وتبدل طباعهم بالصبغة الدينية فيقول :

« وإنما يصيرون إليها ـ أي إلى سياسة الملك ـ بعد انقلاب طباعهم وتبدلها بصبغة دينية، تمحو ذلك منهم، وتجعل الوازع لهم من أنفسهم، وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض ـ كما ذكرناه ـ واعتبر ذلك بدولتهم في الملة، لما شيّد لهم الدين أمر السياسة بالشريعة، وأحكامها المراعية لمصالح العمران، ظاهراً وباطناً ، وتتابع فيها الخلفاء . . . عَظُم حينئذ ملكهم، وقوي سلطانهم .. كان



رستمُ إذا رأى المسلمين يجتمعون للصلاة يقول : أكل عمر كبدي ، يعلم الكلاب الآداب، ثم إنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن الدولة أجيالٌ، نبذوا الدين فنسوا السياسة، ورجعوا إلى قفرهم [١] .

« بَعُدَ عهدهم بالسياسة لما نسوا الدين، فرجعوا إلى أصلهم من البداوة وقد يحصل لهم في بعض الأحيان غلب على الدول المستضعفة، كما في المغرب، لهذا العهد، فلا يكون مآله وغايته إلا تخريب ما يستولون عليه من العمران، كما قدمنا : « **والله يؤتي ملكه من يشاء** »[٢].

وهكذا كان ابن خلدون واضحاً كل الوضوح، في ربطه العرب والعروبة بالإسلام، صعوداً وهبوطاً، فهم بالصبغة الإسلامية أفضل الناس، وهم بدون الإسلام أحط الناس، وأذلهم، وأقلهم عقلاً، وخلقاً ، ورشداً.

بل إن ابن خلدون كان واضحاً تماماً في تفضيله البربر عليهم، حين يكون الأخيرون على الصبغة الإسلامية (كالمرابطين والموحدين)، فيما يكون العرب مشغولين بذاتهم القبلية في صراعات على النفوذ في الحكم، ونزعات الاستعلاء المتأصلة في كثير منهم.. ولم توجد أدنى شبهة في التراث الخلدوني، تدل على انحياز خلدوني للعرب خارج نطاق صبغتهم الإسلامية، بل إنه كان أصرح المفكرين وأقواهم في ثلب العرب الخارجين على سلطان الدين ... ومع ذلك الوضوح، وهذه الصراحة القوية، التي تركت بصماتها في الفكر الحضاري الإسلامي، لم تعدم بعض المفكرين القوميين، الذين راحوا يلفون ويدورون في سبيل إسقاط النزعة القومية العروبية غير الإسلامية على الفكر الخلدوني، تماما -وحذوك الفعل بالفعل - مثل تلك الحركات المادية والليبرالية ، التي سلكت الطريق نفسه.

وكنموذج لهؤلاء، نقتبس ما يقوله الأستاذ « رضوان إبراهيم » ، في مقدمة كتابه: « المختار من كتاب مقدمة ابن خلدون » ، يقول: « وحسنة أخرى لابن

---

(١) المقدمة ، ص ١٥٢

(٢) المكان السابق

خلدون، هي تجميعه للعرب والعروبة بمفهومها الواسع، على الصعيد الفكري النقدي، ومزاولة القومية مزاولة عملية ، فقد مثَّل بنفسه دور « المواطن العربي »، حينما جاب هذا الوطن من غربه إلى شرقه، وشغل نفسه بقضايا العرب أينما حل، وتكلم باسمهم في كل محفل وسفر عنهم، وفاوض في شؤونهم، وقضى بينهم، واستهدف إصلاح جماعاتهم بما أوتي من قوة الشخصية، وحصافة الفكر، وجاه المنصب [١].

وفي موضع آخر، يتابع الكاتب إسقاطاته القومية ، فيقول : (كان ابن خلدون ـ داعية للوحدة العربية، في هذا الوقت الباكر من حياة العروبة، وقد أثبت بمجموعة أعماله، إلى أي حد يمكن أن تكون الثقافة العربية وشيجة قوية بين أبناء العروبة جميعاً، ففي هذه الفترة التي عاشها ابن خلدون، استطاع على رغم التفكك السياسي والاجتماعي، أن يمنحنا الثقة في إمكان قيام وحدة عربية سليمة البنيان، أساسها الفكر، واللغة، والأدب، والجهود الثقافية النافعة المخلصة (أي لا دين لها !!) .

وقد أثبت ـ أي ابن خلدون ـ في هذه الظروف العصبية، أن وحدة اللغة العربية، وما تحمل من نبضات فكرية وعاطفية وثقافية، تصلح أن تكون جسر الأمان ، الذي يعبره العرب إلى وحدتهم المتكاملة، إذا تحررت الإرادة، وتواءمت الخطا.

... « لقد كانت العروبة هي الشعاع المضئ (!!) عبر كل ما كتب ابن خلدون، فمن أجل العرب وقف جهوده على تسجيل تاريخهم، ورواية أمجادهم القديمة (!!) ليشحذ عزائم الأجيال الراهنة والمقبلة، وليدل على المعدن الأصيل، الذي أنجب هذه الأمة، وليصور كيف كان العرب هم السواد من عَيْنِ الخليقة ، وكل الأمم من حولهم حواش وأهداب [٢] .. »

---

(١) رضوان إبراهيم : المختار من كتاب مقدمة ابن خلدون ، ص ١٢ ، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، بمصر ، ط ١/ ١٩٦٠م.
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠ ، ٢١ .





وهذا الكلام الذي يلقيه الكاتب على عواهنه - على كل حال - يتناغم مع الأسلوب الإسقاطي غير العلمي الذي كان سائداً في عصر المدّ الاشتراكي القومي في أنحاء من العالم، لكنه لا يصمد أمام البحث الموضوعي العلمي... بل على العكس .. لم يوجد عالم عربي أو مسلم اتُّهم بسبِّه العنيف للعرب القوميين، غير الإسلاميين، مثل العلامة ابن خلدون ... أليس هو الذي كتب فصولاً كاملة ذات عناوين حادة على النحو الذي ذكرناه [1]، اعتُبرت أكبر اللطمات الشائعة للعنصرية العربية؟ فقد وصم فيها العرب بأنهم (لا يتغلبون إلا على البسائط)، وأنهم (إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب)، وأنهم (أبعد الأمم عن سياسة الملك)، وأنهم (أبعد الناس عن الصنائع)، وأن (حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم)، وأن العرب (لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية) .. أفلا تكفي هذه النُّعوت الثابتة، لإقناع أصحاب العقول برأي ابن خلدون، في أن العرب لا يصلحون لشيء إيجابي من غير الإسلام؟ وهم، من غير الإسلام، أعجز عن أن يبنوا دولاً ذات سيادة حقيقية، أو أن يصنعوا قوة حضارية مؤثرة في التاريخ ؟!!

أفلا تكفي هذه النعوت الواضحة جداً، لكي نضع العرب في خندقهم الصحيح، وهو الإسلام، الذي يشبه البحر بالنسبة للسمك، فلا حياة حقيقية للعرب بدونه إلا ريثما يفترسهم المفترسون، ويأكلهم الآكلون...!!

وأما آن لنا أن نكف عن تأويل آراء ابن خلدون الواضحة جداً؛ لكي نفرض عليها أن تتساوق مع نزعات بعض القوميين والعشائريين، الذين يريدون إخراج العرب من بحرهم المحيط، لكي يجردوهم من وقود المشي في طريق الحضارة الصحيحة الكاملة .. ولكي يدفعوهم إلى مؤخرة الناس، بعد أن كانوا بالإسلام شامة الدنيا، ونموذج الإنسان الصحيح، الذي يعيش لنفسه ولغيره، ويقدم حضارة إنسانية ربانية، تقيم الحق والعدل بين القوي والضعيف، والغني

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ، صفحات ١٤٦ ، ١٥١ ، ٤٠٤ ، ٥٤٣ ، وغيرها .





والفقير، والعربي والعجمي... ولا فرق بين أمريكي من رعاة البقر، وعربي من أشاوس قريش، إلا بالعمل الصالح والتقوى ...؟!

ومرة أخرى، نؤكد أن النّصوص الواردة حول العرب في مقدمة ابن خلدون، لا تحتمل تأويلا؛ فهم بالإسلام ساسة الدنيا، وأصحاب الملك العظيم، والسلطان القوي، حتى ليعترف رستم بأنهم أكلوا كبده من الغيظ، لتبدُّلهم الملائكي العجيب، حين يلتزمون بالآداب في الصلاة، مع أنهم في رأي رستم كانوا قبل الإسلام كلابًا... أما حين يفقد العربُ الإسلامَ فإنهم يفقدون عقولهم، وضمائرهم، وأخلاقهم، ويعودون إلى أصلهم من البداوة والقفار...

ولنلاحظ بدقة كلمة :(أصلهم) التي يستعملها ابن خلدون، فكان للعرب عنده (جِبِلّة خاصة) -وهو محقٌّ في رأيه- فقد أثبت التاريخ فعلاً قبل ابن خلدون وبعده، حتى يومنا هذا، الذي ما زالت الحوادث المعاصرة تلقي فيه بظلالها الكثيبة، أن للعرب (جبلة خاصة) من بين سائر البشر، ولعله لهذا السبب اختارهم الله طليعة الرسالة العالمية الباقية إلى يوم القيامة؛ ليعرف الناسُ من خلال نموذجهم الفطري البدائي، أثر الوحي في الحياة، ويتجلى أمام أعينهم الفرق العمليّ الحيّ الهائل، بين الارتفاع مع الوحي والانخفاض بدونه !!

فالعرب حين يُصبَغون بالصبغة الإسلامية، يقدّمون النماذج الملائكية والإنسانية، قلبًا، وعقلاً، وضميراً، وأخلاقًا ... وحين يفقدون هذه الصبغة، يفقدون -وبطريقة مباشرة- مؤهلاتهم للحياة، فينحدرون إلى مستوى عميق في التشرذم، والتخريب لغيرهم إن استطاعوا ، ولأنفسهم بالدرجة الأولى، ويفقدون -بطريقة فذّة فريدة (!!) - الرؤية الصحيحة للأشياء، ولأبجديات البقاء، وربما يتلهون بتدمير أنفسهم ، وقبول مخططات أعدائهم -بسذاجة نادرة، تعكس شللاً عقليًا مريعًا- ويتشرذمون تشرذمًا لا حدود له ، بحيث يعجب الناظر للبون الشاسع بين حالي هؤلاء القوم .. حالهم حين يصبغهم الدين .. وحالهم حين يفقدون هذه الصبغة !!





ولقد أثبت التاريخ، أن بعض الأمم قد تلجأ إلى عقلها وفكرها، فتبعث فيها كل إضاءة ممكنة ، وتغذيها بكل الوقود الممكن، معتمدة عليها في إطالة عمرها، وتحقيق رخائها، والمكر لنفسها في معركة الحضارات، وفق قواعد البقاء وأصول التقدم والنهضة، لكن هؤلاء العرب حين يفقدون وقود الدين ،يفقدون كل دم في عروقهم ، وكل سيادة في أجسامهم، وكل بصر في أعينهم ، وكل بصيرة في قلوبهم، ويتقدمون في بسالة قومية نادرة، لانتحار جماعي ، يُؤْثر المصلحة الخاصة على العامة ، والمنفعة العاجلة على الآجلة، واليوم على الغد، وقد يدمر بعضهم ثروة تكفي قرونًا في عقود قليلة، ويفيد عدوَّه من ثروته أكثر مما يفيد نفسه، ويخضع لتخطيطات عدوه وكأنه صديقه، بل قد يستشيره في التخطيط لسياسة بني وطنه وقومه ... رافضًا استشارة إخوانه وأرحامه وذويه!!!

هؤلاء هم العرب حين يعودون إلى أصلهم القبلي، المصاحب لهم في كل مرحلة في التاريخ، انفصلوا فيها عن صبغة الله .. هكذا اكتشفهم ابن خلدون بأكبر عمق ممكن لمؤرخ فيلسوف، وسياسي فقيه، استلهم التراث والحضارة الإسلاميين.

وأما عندما يقبلون صبغة الإسلام، فإنهم يصبحون ـ كما كانوا بحق وكما يمكن أن يكونوا في مستقبل الأيام بإذن الله ـ « خير أمة أخرجت للناس » ..

هاهم العرب كما اكتشفهم ابن خلدون على حقيقتهم، دون تأويل، أو إسقاط، أو تحريف .. !! وسوف يبقون كذلك ـ شاءوا أم أبوا ـ إلى غروب الحضارات ونهاية التاريخ !!

ورحم الله العلامة عبد الرحمن بن خلدون ... ذلك العربي المسلم العملاق، الذي استطاع أن يفهم العرب أصدق فهم، واستطاع ـ في الوقت نفسه ـ أن يترجم الرؤية الإسلامية في نظرياته وأفكاره، ترجمة إسلامية صادقة!!





الفهـــــرس

الموضـــوع





وكـــــلاء التـــوزيـــع

البلد	اسم الوكيل	رقم الهاتف	عنوانه
قطر	□ دار الثقافة □ دار الثقافة «قسم توزيع الكتاب»	٤١٤١٨٢ ٤١٣٤٧١	ص.ب: ٨١٥٠ ـ الدوحة فاكس: ٤٣٦٨٠٠ ـ بجوار سوق الجبر
الإمارات	□ شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع	٦٢٣٩٢٠	ص.ب: ٦٠٤٩٩ ـ دبي فاكس: ٦٦٣٧٦٨
البحرين	□ مكتبة الآداب	٢٣١٠٦٢ ٢١٠٧٦٨ (المنامة) ٦٨١٢٤٣ (مدينة عيسى)	ص.ب: ٢٨٧ ـ البحرين فاكس: ٢١٠٧٦٦
السعودية	□ مؤسسة المؤتمن للتجارة	٤٦٤٦٦٨٨	ص.ب: ٦٩٧٨٦ الرياض ١١٥٥٧ المملكة العربية السعودية فاكس: ٤٦٤٢٩١٩
الكويت	□ مكتبة دار المنار الإسلامية	٢٦١٥٠٤٥	ص.ب: ٤٣٠٩٩ ـ حولي ـ شارع المثنى رمز بريدي: ٣٢٠٤٥ فاكس: ٢٦٣٦٨٥٤
الأردن	□ مؤسسة الفريد للنشر والتوزيع	٦٠١٥١١ ـ ٦٠١٥٠١ ٦٠١٩١١	ص.ب: ٩٦٠٦٥٤ ـ عمّان فاكس: ٦٠١٩٩١
اليمن	□ مكتبة الجيل الجديد	٧٨٠٤٠٠ ـ ٧١٣٦٣ ٢٧٠٣٨ ـ ٧٥٨١١	ص.ب: ٥٤٤ ـ صنعاء
السودان	□ دار التوزيع	٧٧٩٤٦٠ ـ ٧٧٥٥٨٥	ص.ب: ٣٥٨ ـ الخرطوم
مصر	□ مؤسسة توزيع الأخبار	٧٤٨٨٤٤ ٧٤٨٨٨٨ ـ ٧٥٨٨٨٨	ص.ب: ٧ ـ القاهرة فاكس: ٥٧٤٨٧٠١
المغرب	□ الشركة العربية الأفريقية للتوزيع «سبريس»	٢٤٩٢٠٠	ص.ب: 13008 - 70 زنقة سجلماسة الدار البيضاء 5 ـ فاكس: ٢٤٩٢١٤
إنكلترا	□ دار الرعاية الإسلامية	(01) 272-5170/ 263 - 3071	Muslim Welfare House, 233. Seven Sisters Road, London N4 2DA. Fax : (071) 281 2687 Registered Charity No: 271680



ثمن النسخة

الأردن	٥٠٠ فلس
الإمارات	٥ دراهم
البحرين	٥٠٠ فلس
تونس	دينار واحد
السعودية	٥ ريالات
السودان	٤٠ ديناراً
عُمان	٥٠٠ بيسة
قطر	٥ ريالات
الكويت	٥٠٠ فلس
مصر	٣ جنيهات
المغرب	١٠ دراهم
اليمن	٤٠ ريالاً

○ الأمريكتان وأوروبا وأستراليا وباقي دول آسيا وأفريقيا دولار أمريكي ونصف أو ما يعادله.

مركز البحوث والدراسات

هاتف: ٤٤٧٣٠٠

فاكس: ٤٤٧٠٢٢

برقياً: الأمة ـ الدوحة

ص . ب : ٨٩٣ الدوحة ـ قطر

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية : ١٢٨ لسنة ١٩٩٦
الرقم الدولي (ردمك) : ٧ ـ ٣٩ ـ ٢٣ ـ ٩٩٩٢١